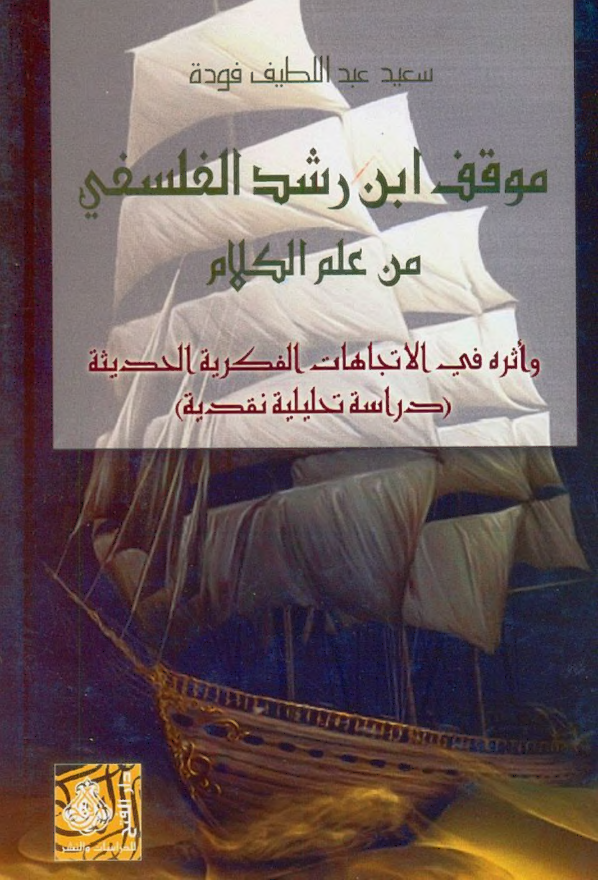

سعيد عبد اللطيف فودة
موقف ابن رشد الفلسفي
من علم الكلام
وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة
(دراسة تحليلية نقدية)
للدراسات والنشر

موقف ابن رشد الفلسفي
من علم الكلام

□ موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة
تأليف: سعيد عبد اللطيف فودة
الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

قياس القطع: ١٧×٢٤
الرقم المعياري الدولي: ISBN: ٩٧٨-٩٩٥٧-٢٣-١٥٠-٧
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية ٢٠٠٩/٧/٣٠٨١

هذا الكتاب أصله أطروحةٌ جامعية تقدم بها المؤلف لنيل درجة (الماجستير) في العقيدة، بكلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية، سنة ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.



دار الفتح للدراسات والنشر

تلفاكس ١٩٩ ٤٦ ٤٦ (٠٠٩٦٢٦)
جوال ٠٥٨ ٠٣٨ ٧٩٩ (٠٠٩٦٢)
ص.ب ١٨٣٤٧٩ عمّان ١١١١٨ الأردن
البريد الإلكتروني: info@alfathonline.com
الموقع على شبكة الإنترنت: www.alfathonline.com

سعيد عبد اللطيف فودة

موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام

وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة (دراسة تحليلية نقدية)



دار الفتح للدراسات والنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

شكـر وتقـديـر

يسرني أن أتقدم بالشكر الجزيل للأستاذ الدكتور الفاضل (**محمد الخطيب**) الذي غمرني بلطف تعامله وعظيم ثقته، الذي تكرم بالإشراف على هذه الرسالة، وكان لتوجيهاته الأثر الظاهر في إخراج الدراسة بهذه الصورة.

كما يسعدني أن أتقدم بالشكر لكلٍ من الأساتذة الكرام (**الأستاذ الدكتور راجح الكردي، والأستاذ الدكتور محمد نبيل العمري، والأستاذ الدكتور عزمي طه السيد**) الذين تفضلوا بمناقشة هذه الدراسة وإبداء الآراء المفيدة والتوجيهات الرشيدة، فلهم كل الشكر والتقدير على ما بذلوه من جهد في سبيل الارتقاء بها وإيصالها إلى مستوى لائق بالبحوث الجادة.

وأدعو الله تعالى أن يكتب ذلك لنا ولهم في ميزان الحسنات.



فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
شكر وتقدير	٥
فهرس المحتويات	٧
ملخص الكتاب	١١
مقدمة	١٣
مقدمة الأستاذ الدكتور محمد نبيل العمري	٢٣
مقدمة الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد	٢٧
هيكلية البحث (الأبواب والفصول)	٣١
الباب التمهيدي: ابن رشد وعلم الكلام والفلسفة	٣٣
الفصل الأول: ابن رشد، حياته الشخصية والعلمية	٣٥
الفصل الثاني: تعريف بعلم الكلام والفلسفة	٦٥
المبحث الأول: التعريف بعلم الكلام	٦٥
المبحث الثاني: التعريف بالفلسفة	٧٠
المبحث الثالث: الفرق بين علم الكلام والفلسفة	٧٤
المبحث الرابع: بيان رأي ابن رشد في الفلسفة	٨٠
الباب الأول: موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، عرض ونقد	٩١
الفصل الأول: موقف ابن رشد من علم الكلام في الإلهيات، ونقده	٩٣

الموضوع	الصفحة

المبحث الأول: بيان رأي ابن رشد في السببية والعلية ورده على المتكلمين ٩٥
المبحث الثاني: رأي ابن رشد في قانون التأويل مقارَناً برأي المتكلمين ١٠٧
المبحث الثالث: الطريق إلى إثبات وجود الله تعالى عند ابن رشد ونقده لأدلة المتكلمين ١٢٣
المبحث الرابع: موقف ابن رشد في مباحث التنزيهات، ونقده للمتكلمين ١٥٧
المبحث الخامس: رأي ابن رشد في صفات الله تعالى الثبوتية ونقده للمتكلمين ١٧٣
الفصل الثاني: في أفعال الله تعالى والقضاء والقدر والعدل ١٨٣
المبحث الأول: رأي ابن رشد في أفعال الله تعالى ١٨٥
المبحث الثاني: رأي ابن رشد في الجور والعدل ١٩٠
المبحث الثالث: رأي ابن رشد في القضاء والقدر ٢٠٣
الفصل الثالث: موقف ابن رشد من علم الكلام في النبوات والبعث، ونقده ٢١٥
المبحث الأول: رأي ابن رشد في النبوات ٢١٧
المبحث الثاني: رأي ابن رشد في البعث ٢٣٢
الباب الثاني: تأثير موقف ابن رشد الفلسفي في الاتجاهات الفكرية الحديثة المختلفة ٢٤٣
الفصل الأول: تأثير آراء ابن رشد في المفكرين والفلاسفة في عصور أوروبا الوسطى ٢٤٥
المبحث الأول: دخول الفلسفة الرشدية إلى أوروبا (كتبه وتلاخيصه وشروحه على أرسطو) ٢٤٧
المبحث الثاني: نُبذة عن المتأثرين بابن رشد؛ قبولاً أو رفضاً في هذه الفترة ٢٤٩
المبحث الثالث: أهمُّ المسائل التي كانت متداوَلة ومنسوبة لابن رشد والرشدية ٢٥٤

الموضوع	الصفحة

الفصل الثاني: تأثير ابن رشد في مفكري النهضة العربية ٢٥٩

المبحث الأول: فرح أنطون وجهات تأثره بابن رشد ٢٦٤

المبحث الثاني: من محمد عبده إلى محمود قاسم ٢٧٩

الفصل الثالث: تأثير ابن رشد في مفكري الحداثة والعلمانية المعاصرين ٢٩٧

المبحث الأول: مفهوم الحداثة والعلمانية ٢٩٩

المبحث الثاني: اتجاهات مفكري الحداثة وغاياتهم العملية والعلمية ٣١٢

المطلب الأول: اتجاهات الحداثة وخصائصها ٣١٣

المطلب الثاني: أهم الغايات التي يقررها مفكرو الحداثة، تحليل ونقد ٣٢٣

أولاً: العلاقة بين الدين والدنيا (العلمانية) ٣٢٣

ثانياً: النظرة الحداثية إلى الأديان وحقيقتها وطرق التعامل معها ٣٣٤

ثالثاً: الاستدلال على مبادئ الشرائع ٣٤٥

رابعاً: نظرتهم في النبوات والمعجزات ٣٥٤

الخاتمة ٣٧١

التراجم ٣٧٧

المراجع ٣٩٧

ABSTRACT ٤١٣

* * *



ملخص الكتاب

ابن رشد فيلسوف ذو رأي وصاحب مشروع وهدف، بعض الناس قد يلتقي معه في الرؤية، وبعضهم قد يختلفون. وتهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن أبعاد مشروعه عبر آرائه وآثاره، وبخاصة في الاتجاهات الفكرية الحديثة. وقد سَلكَتْ هذه الدراسة لبلوغ هذا الهدف دراسة الناحية التاريخية، وذلك من خلال تحليل حياة ابن رشد وتاريخه الفكري، وبيان علاقاته بمختلف الشخصيات في زمانه، ودراسة محنته التي مرَّ فيها دراسة ملائمة للغرض، مع تحليل أسبابها وتعليلها، وبيان آثارها عليه.

ثم تمت دراسة الناحية الفكرية لابن رشد وبخاصة تلك التي تتعلق بالمنهج الكلامي وموقفه منه، حيث إنه موضوع دراستنا، وذلك من خلال دراسته لمسائل علم الكلام، وكيفية مناقشته المتكلمين، وقد حاولتُ في أثناء ذلك تعليل مواقفه، وتحليل نظراته النقدية وأحكامه التي انتهى إليها، وبيان الأسباب التي رجحتها عنده. وقد حرصت على دراسة أهمِّ المسائل التي تناولها ابن رشد وخاصة في كتابيه **مناهج الأدلة**، **وفصل المقال**، وكلامه في العلم الإلهي، كما استعنت بتهافت الفلاسفة.

كما تم بيان موجز لتأثير ابن رشد في فلاسفة الغرب ومفكريه وخاصة في القرون الوسطى وبدايات عصر التنوير الأوروبيّ، لمعرفة العلاقة ـ من بعد ـ بينهم وبين مفكري النهضة العرب الذين أعادوا استدعاء ابن رشد، ومحاولة إحياء فلسفته.

وبعد ذلك تناولت الدراسة أثر ابن رشد وفلسفته في مفكري النهضة والمفكرين المعاصرين، وذلك من خلال ضرب أمثلة على ذلك بتناول أهمِّ مناصري ابن رشد، كفرح

أنطون ومحمود قاسم، فبينت اتجاهيهما الفكري ومقاصدهما السياسية والاجتماعية والدينية، وبينت العلاقة الحميمة بينهم وبين مفكري التنوير الأوروبيين وتأثرهم بهم في كثير من الجوانب. ثم وضحت أن هذه المرحلة كانت الممهد الحقيقي لامتداد أثر ابن رشد إلى المفكرين المعاصرين.

ولدراسة مدى تأثير آراء ابن رشد في التيارات المعاصر، فقد تمَّ تقسيم المفكرين المعاصرين الحداثيين إلى قسمين رئيسين؛ الأول سميته بالعدمية أو العبثية وهو القائم على فكر ما بعد الحداثة، والثاني العلماني الدوغمائي، وبينت أهم ما تميز به هذان الاتجاهان، وأوضحت كيفية اعتمادهما على ابن رشد سواء في الأفكار والنتائج، أو فيما أسموه بالروح الرشدية التي خلص معظمهم إلى أنها هي التي تنفعهم في هذا الزمان، تاركين آراءه التي ناضل من أجلها، معلنين بذلك تجاوزهم له من ناحية فكرية.

❋ ❋ ❋

بسم الله الرحمن الرحيم

المُقدِّمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد،

فلا شكَّ في أنَّ الأفكار بين الناس متصلة لا منقطعة، فإن السابق يؤثر في اللاحق، والواحد يتأثر بصاحبه وبمجاوره وبمحبه أو عدوه، وكذلك الأمر في المذاهب والفلسفات، وكذلك هي مواقف الفلاسفة والمتكلمين الذين ينتسبون إلى مذهب معين، فهذا هو شأن الطبيعة الإنسانية، ولا يذمُّ هذا الأمر ذماً مطلقاً لذاته، بل إن الذم والانتقاد إنما يرد على تلك المواقف من جهة أن الذي ينبري الإنسان للدفاع عنه هل هو قائم على أصول مقرره صحيحة، أو توهمات وخيالات فاسدة لا قرار لها، ولا شأن لها إلا في أوهام أصحابها.

وقد أمرنا الله تعالى ألا نقفوَ[1] إلا ما قام عليه الدليل العلميُّ وخصوصاً في علم التوحيد أو أصول الدين، فقال جلَّ من قائل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، والمقصود بذلك أن لا نتبع إلا ما قام عليه الدليل بحسب ما يقبل في تلك المسألة.

وقد اشتهرت بين الناس مواقف من علم الكلام (علم أصول الدين)، تبعوا فيها بعضَ المتقدمين من الفلاسفة، وقد قام هؤلاء بالاعتماد على تلك المواقف، وحاولوا بناء

---

(١) قفا أثَرَه: يقفوهُ قَفْواً وقُفُوّاً تَبِعَهُ، وتقفّى الشيءَ: اختارَه، وتقفى فلاناً: تبعه.

أصول جديدة يقيمون عليها حياة المسلمين؛ فبعضهم ادعى أن ما جاء به من فلسفات لا يمكن أن تقوم نهضة العرب والمسلمين إلا بناء عليه، وبعضهم زعم أن المناهج الغربية التي استوردها من الغرب هي السبيل الوحيد لتجديد حياة المسلمين لكي يصلوا إلى الحداثة ومواكبة هذا العصر، والخروج من عقلية الظلام التي ورثناها من القرون الوسطى، وهكذا فقد تعددت الرؤى والمرجعيات.

وقد رأيت أنَّ خيرَ وسيلة لجمع شتاتهم، أنْ أُرجعَ الحديثَ إلى القديم منهم، وأن أجمع الشبيه إلى شبيهه، سبقَه أم تأخر عنه، ثم أُبين خُلاصة ما يجمعهم وما يفرِّقُهم، ليتبين بذلك مقاصد كلِّ طائفة منهم، وغاياتها، لعله بذلك ينجلي الغبار عن نظر الناظرين، فيقدرون على التمييز بين النافع لهذا الدين والضارّ به، وبين القائم على أصول صحيحة من الفهم، والمنحرف عن ذلك إلى هوى أو خيال.

وهذا ما دفعني إلى اتباع هذه الخطة في دراسة الأصول التي يرجع إليها كثير من دعاة العلمانية المعاصرة، والحداثة التي تتفلت من كل مقولة حقٍّ، أو تبعية لدين، فرأيتُ أنه يجب عليَّ أن أحرص على دراسة الأصول المرجعية التي اعتمد عليها هؤلاء، ولماذا اعتمدوا عليها، وكيف استثمروها، وبأيِّ صورة فسَّروها وقدَّموها للناس في هذا الزمان، من أجل تحليل الأزمة الفكرية التي يمرُّ فيها العرب والمسلمون في هذا الزمان، والتنبيه على كيفية إزالة بعض المعوِّقات التي تمنعهم من التقدم بقوة معتمدين على أصول راسخة، وقواعد متصلة مع علماء الإسلام الذين اجتهدوا في عصرهم وقاموا بمهمة الدفاع عن هذا الدين على أكمل وجه، ونقضوا أصول المخالفين، وحرَّروا دلائل هذا الدين.

ولما كان كثير من دعاة العلمانية والحداثة والنهضة، وبعض الإسلاميين، قد قاموا بالاعتماد على مقولات الفيلسوف ابن رشد الحفيد، واتخذوا منها ردءاً يقاومون به كل من يجابههم، زاعمين أنهم مسبوقون بقولهم ذاك وأنهم ليسوا بمبتدِعين له من عند أنفسهم، محاولين بذلك أن يؤطِّروا للحداثة المنفكة عن الدين باجترار ما أوهموا الناس أنَّه كان في

بعض لحظات التاريخ مثالَ أصالة المسلمين، ودافعاً لتقدمهم، ومميزاً لثقافتهم، وأمراً عظيماً يجب أن يفخروا به! وبناءً على ذلك فقد قام كثير من الكُتَّاب والمفكرين باستلهام أفكار ابن رشد وطريقته في تعديل الفكر الإسلامي في هذا العصر، بل قام العديد منهم باتباعه في الأسلوب الذي مرر به الفكر الغربي إلى المسلمين، كما فعل ذلك ابن رشد حين حاول نشر فلسفة أرسطو بين المسلمين.

فرأيت أنَّه من المهمِّ بمكان، أن أقوم بعملية استقراء لأصول أفكار هذا الفيلسوف أولاً، وحصر قواعده بناءً على دراسة جادة، وذلك بالاعتماد أصالة على كتبه شديدة الصلة بهذا الغرض، ثم قراءة مجموعة من أهمِّ رموز الفكر العلماني والحداثي والنهضوي المعاصر، لتمهيد النظر في جهات الارتباط بين هؤلاء، وكيف استفاد المتأخر منهم من المتقدم.

وهذا السبيل لمعرفة الداء، يفتح لنا الطريق بلا شكٍّ لمعالجته بعد تشخيصه تشخيصاً سليماً غير قائم على مبالغات أو محض توهمات، ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث وهو (موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة المختلفة) من أجل توضيح موقف ابن رشد من علم الكلام بتحليله وتقويمه بعد حصر أفكاره وجمعها واستقرائها.

ومن أجل حصر معاقد أصول العلمانية والمنادين بالنهضة ممن كان له تأثر بابن رشد، وذلك على اختلاف توجهاتهم ومذاهبهم، وبيان الوجوه التي استمدَّها هؤلاء من فكره.

أهمية البحث والحاجة إليه:

إنَّ كثيراً من المفكرين في عصر النهضة العربية[١] والعصر الحديث يعتمدون على

---

(١) **النهضة العربية أو اليقظة العربية**: مصطلح تاريخي يعود إلى حركة عمَّت البلاد العربية منذ أوائل القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين، وحسب تعريف الحركة: هي تنبه العرب إلى ماضيهم، وإدراكهم=

ابن رشد في أفكارهم، ويزعمون أنهم يمثلون فكرَه. وبعضهم عندما يقف ضدَّ ما يقول به بعض الفرق الإسلامية ـ وعلى رأسهم أهل السنة ـ يتعلل بموافقته لخلاصات فكر ابن رشد، ويحتجُّ بأن ابن رشد قد بَيَّن الأدلة القرآنية ومشى على المناهج الشرعية ملتزماً بها، بخلاف غيره.

وكثير من هؤلاء ذوو أفكار وغايات ليست نابعة من الإسلام، بل منافية له.

والناظر إلى البحوث والكتب التي تمت كتابتها في هذه العصور عن ابن رشد، وفي عدد المؤتمرات والرسائل والمقالات التي أنجزت حوله، يعرف أهمية إعادة دراسة فكره وبخاصة في مجال المسائل التي خالف فيها المتكلمين، والمواقف الدينية التي أودعها في كتبه **مناهج الأدلة**، و**فصل المقال**، و**ضميمة في العلم الإلهي**.

فهذا كله يدلُّ على الأهمية العظيمة لإعادة النظر في فلسفته بناءً على أسس أخرى غير منطلقة من منطلقات حداثية أو علمانية كأكثر الدراسات التي نراها قد غزت الأسواق والمنتديات.

مشكلة البحث والأسئلة التي يجيب عنها:

بملاحظة ما مضى من أهمية البحث، يظهر لزوم إعادة النظر في فكر ابن رشد من مستويين اثنين:

المستوى الأول: هل كان ابن رشد مقرراً فعلاً للمناهج القرآنية كما ادعى؟ وهل كان مصيباً في نقده للفرق الإسلامية، وبخاصة الأشاعرة، وكبار علمائهم كالجويني والغزالي؟

= واقعهم المتخلف، وسعيهم لإحياء الماضي بما فيه من أصالة وتراث عربي إسلامي، والعمل على تجاوز التخلف من أجل بناء مستقبل أفضل.

المستوى الثاني: ما حقيقة محنته وأسبابها، وتعليلها؟ ما مدى علاقة فكر الحداثة والعلمانية المعاصر بفكر ابن رشد؟ وهل توجد في فكره فعلاً جهات ومعان معينة تصحح لهذه الاتجاهات الفكرية الاعتماد عليه؟ وما السبب في اتفاق أغلب الحركات الحداثية والعلمانية على تبجيل ابن رشد خاصة؟ وما مصلحتهم من ذلك؟ وهل كان ابن رشد فعلاً موافقاً لهؤلاء في عمق أسسه الفكرية؟ وما مدى التوافق الحاصل بين هذه الاتجاهات وبين فلسفة ابن رشد فعلياً؟

الدراسات السابقة:

إنَّ الكتب التي ألفت عن ابن رشد وفلسفته، والمؤتمرات التي عقدت كثيرة جداً، ومنها: أعمال فرح أنطون، ود. محمود قاسم، والجابري، ومحمد أركون، ومحمد المصباحي، ولكن أغلب هذه المؤتمرات والدراسات كانت تشترك في كونها دراسات مسوِّغة لتوجهات ابن رشد مؤيدة له في أكث١٠رها، وأكثرها تنطق بلسان واحد وهو مظلوميته التاريخية، وعدم حسن استثمار العرب والمسلمين لفلسفته كما ينبغي، بخلاف الأوروربيين الذين أحسنوا الاستفادة منها واستثمروا نتائجها، ومن هذه الكتب والدراسات:

أولاً: (ابن رشد وفلسفته) تأليف فرح أنطون[1]، وهو مؤلف علماني من مُنظِّري العلمانية في العالم العربي، حيث كان ذا أثر كبير في التأسيس لهذا الاتجاه، ولم يجد أفضل من ابن رشد ليتخذه تكأة يتوكأ عليه في الوصول إلى أهدافه، وقد قام في هذا الكتاب بدراسة للعديد من توجهات ابن رشد، وأشار إلى إمكان الاستفادة منه في الوصول إلى الحداثة على النحو الذي جرى عليه الغربيون، ولكنه قد وقع في كثير من المغالطات الفكرية والتأويلات الفاسدة مما نلفت النظر إلى أهمية إعادة نقد هذه التوجهات.

ثانياً: قام الدكتور محمود قاسم ـ عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة سابقاً ـ

---

(١) اعتمدتُ طبعة عام (٢٠٠٧م)، (ط٣)، نشر: دار الفارابي.

بدراسة مناهج الأدلة لابن رشد، وجعلها مقدمة للنسخة التي أخرجها من **كتاب الكشف عن مناهج الأدلة**[١]، وجعل هذه الدراسة تحت عنوان **مقدمة في نقد مدارس علم الكلام**، كما كتب كتاباً آخر بعنوان **ابن رشد وفلسفته الدينية**[٢]، وحاصل ما في هذه الدراسات إعادة توضيح وتقرير للنقد الذي وجهه ابن رشد لهذه المدارس وبخاصة مدرسة الأشاعرة، وقد كان الدكتور محمود قاسم مؤيداً لآراء ابن رشد في جميع ذلك، موافقاً له في اتجاهه، وكان مبالغاً في ذلك الموقف، مما استلزم وقوعه في بعض المغالطات والمتابعات لآراء ابن رشد من غير إعادة نظر حقيقي لها، وأدى موقفه ذلك إلى غمط قيمة الأثر الذي قام به علماء الكلام.

ثالثاً: يمكن اعتبار كثير من تأليفات نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون في اتجاه واحد، فقد قام كل منهما بتأليف العديد من الكتب، ولا يكاد يخلو كتاب واحد منها من الإشارة إلى ابن رشد، والحضِّ على ضرورة الاستفادة من تجربته. ومن المعلوم أن الاتجاه الذي يناصره هذان هو الاتجاه الحداثي، وهؤلاء وأنصارهم قد قاموا بتأويل خاص لما قام به ابن رشد، بحيث جعلوه مؤيداً للحداثة أو مُنظِّراً لها، ولذلك فأنا أرى أنه من المهم نقد ما قاموا به ولفت النظر إلى خطورة تلك التأويلات في توجيه الحركة الفكرية المعاصرة إلى اتجاه قد لا يرضى به ابن رشد نفسه. فلا بدَّ من تقييم هذه الدراسات والاتجاهات الفكرية بنقدها نقداً قائماً على المعايير العلمية الجادة والحازمة.

رابعاً: وينضم إلى ذلك كتاب آخر مهم قامت بتأليفه الدكتورة زينب محمود الخضيري من كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، واسمه (أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى) حيث قامت بتتبع تأثير فلسفة ابن رشد في كثير من المفكرين والفلاسفة أيضاً.

---

(١) وطبعه عام (١٩٦٩م)، (ط٣)، نشر: مكتبة الأنجلو المصرية.

(٢) اعتمدتُ: (ط٣)، نشر: مكتبة الأنجلو المصرية.

خامساً: قام الدكتور محمد عابد الجابري بدراسة عن أثر ابن رشد تحت عنوان (**ابن رشد سيرة وفكر ـ دراسة ونصوص**)، وفي كتبه الأخرى مثل «**نحن والتراث**»، وسلسلة «**نقد العقل**» تم نشرها جميعها في مركز دراسات الوحدة العربية، وقام أيضاً بإعادة إخراج كتب ابن رشد التي نقد فيها علم الكلام ـ **كمناهج الأدلة، وفصل المقال، وتهافت التهافت** ـ ووضع لجميع ذلك مقدمات تحليلية، وعلّق على هذه النصوص بما يبرز حقيقة موقفه في تأييد اتجاه ابن رشد. وكان كعادته مخالفاً لعلم الكلام مؤيداً للفلسفة بوجهها المغربي كما يرى! وكما هو معلوم من شأنه في تفضيل العقل المغربي على العقل المشرقي. وقد وقع في مغالطات وابتعاد عن المنهج العلمي المنضبط في كثير من آرائه. وهو غالباً مؤيد لابن رشد في موقفه من المتكلمين. وقد قام الجابري بالاعتماد على موقف ابن رشد وتحليلاته في كتبه كثلاثيته المعروفة حول العقل العربي.

فأكثر تلك الدراسات والجهود إذن تسير ظاهراً في اتجاه يخدم الاتجاهات الحداثية والعلمانية، سواء بقصد أو بغير قصد من حيث المآل.

وتوجد بعض المقالات أو أجزاء من كتب هنا وهناك في نقد فلسفة ابن رشد واتجاهه، ولكنَّ أكثرها إما اقتصرت على نقد بعض جهاتٍ من فكره، أو لم يتمَّ تفعليها كما ينبغي على ما تميزت به من نظرات إيجابية في هذا المجال، وعلى ذلك فإن هذا البحث يُعَدُّ إكمالاً لذلك وتنبيهاً على شمولية هذه النظرة، وخطورتها وعموم أثرها، خصوصاً أنَّ أكثر الكُتَّاب اعتمدوا وجهة نظر مؤيدة لابن رشد، وأهملوا مواضع أخرى من فلسفته كان من الضروريِّ الاهتمام بنقدها.

ولما كان أثر ابن رشد ما يزال قائماً، واسمه لامعاً، حتى صار مجرد ذكر اسمه يستلزم استحضار مبادئ فلسفية واتجاهات فكرية واجتماعية معينة، كان لا بدّ من إعادة دراسة فلسفته وحركته النقدية لآراء المتكلمين وقيمتها العلمية بناءً على أسس موضوعية، وكان لا بدَّ من إعادة تقييـم آرائه ومدى تأثيره، وبيان الجانب الذي استفاد من فلسفته.

مميزات هذه الدراسة عن الدراسات السابقة:

هذه الدراسة لا تدَّعي أنها ستبلغ الغاية في مجالها، بل إذا تأتّى لها أن تكون فاتحة باب لإعادة النظر في تلك الاتجاهات التي ذكرت، ودليلاً مؤشراً إلى أهمية تغيير المرجعية التي تفهم فيها فلسفة ابن رشد ومحاولته النقدية لعلم الكلام وغاياته في ذلك كله، لكانت تلك إحدى الإيجابيات المرجوة لها.

فإنَّ مما يميز هذه الدراسة أنها دراسة نقدية تخالف كثيراً من الأسس التي اعتمدها ابن رشد وأتباعه القدماء والمعاصرون، في غاياتهم ومآلاتهم الفكرية، وذلك محاولةً لإثراء الحركة الفكرية المعاصرة، وتطمح أن تُحْسِنَ في إثارة بعض الجهات التي تمَّ إغفالها، وأن تصيب ولو في بعض المواضع التي درسَتْها، لما قد يترتب على ذلك من لزوم إعادة النظر في تقويم بعض المواقف والأفكار التي ينادي بها كثير من الباحثين والكتاب.

منهجية البحث التي تمَّ اعتمادها في هذه الرسالة:

إن كان تحديد موضوع البحث وغايته يساعد في بيان أهداف هذا البحث، وتأليف معالم موادِّه الرئيسة، أي: المسائل التي يبحث فيها، فإنَّ التعريف بالمنهجية يمثل بيان الجزء الصوري (الآليّ) للبحث، فإن كلَّ بحث بما هو أمر اعتباريٌّ واحد، له شخصية واحدة بهذا الاعتبار، فلا بدَّ أن تكون أعضاؤه متألفة من أركان مادية معينة، ومن طريقة منهجية في التأليف، فطريقة التأليف بين تلك الأركان المادية هي المناهج المستعملة فيه.

وقد اعتمدت على المناهج الآتية في هذه الرسالة:

١ـ المنهج التحليلي: وحاصله إرجاع الكلِّ إلى أجزائه أو الكليِّ إلى جزئياته، ليتمكن الباحث من تحليل الأفكار، وقد اتبعت هذه الطريقة في تحليل أقوال ابن رشد في بعض المسائل، كما يظهر في مسألة قِدَمِ العالم، وتعلق العلم الإلهي.

٢ـ المنهج المقارن: والغرض منه إظهار العناصر المشتركة والمختلفة للمساعدة في إظهار الصواب والخطأ في الأحكام الكلية. وقد اتبعت هذا المنهج في غير مسألة، فقمت بمقارنة رأي ابن رشد بآراء المتكلمين الذين ينقدهم، أو الفلاسفة الذين سبقوه، لأبين مدى التباعد والتوافق بينهم، مما يساعد في معرفة مكانة آرائه التي يقترحها، كما يظهر في مسألة النبوة والمعجزات، وتعريف الفلسفة والقضاء والقدر ومسألة الخير والشر وغيرها.

٣ـ المنهج النقدي: والمقصود به أن لا يتقيد الباحث بالموافقة أو المخالفة إلا بناءً على ما يراه من الأدلة التي يعتقدها كافية في ترجيح جانب على آخر، بحيث لا يذهب مذهباً إلا بناءً على نوع استدلال كاف. وهذا المنهج يشكل الركن الأساس في الدراسة. واتباع هذا النوع من النقد لا يستلزم بالضرورة أن يكون الباحث غير معتقد بمذهب من المذاهب، فمجرد ذلك لا يقدح في موضوعية الباحث، ولا في حكمه، بل غاية ما يشترطه، أن يكون في نقده غير متحيز لما يعتقد به من آراء بغير بدليل، وألا يرجح ما يراه بلا مرجح.

٤ـ المنهج التاريخي: واعتمدتُ عليه خصوصاً في دراسة حياة ابن رشد لمعرفة العوامل التي أثرت فيه، سلباً أو إيجاباً، وحاولت أن أقوم بذلك أيضاً في تتبع انتقال آرائه في الزمان والمكان.

التراجم: نظراً لكثرة التراجم، فقد فضلت أن أجمعها معاً وأضعها في ملحق خاص تحت اسم: «التراجم» في آخر هذه الدراسة، وقد رتبتها على الحروف بحسب الاسم المشهور به، وغالباً يكون بالصيغة الواردة في أثناء الرسالة، وسواء أكان الأول أم غيره تسهيلاً للعثور عليها، فمثلاً تجد إمام الحرمين الجويني تحت اسم الجويني، وليس عبد الملك، وهكذا.

❊ ❊ ❊

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الأستاذ الدكتور محمد نبيل العمري

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد،

فإن مما رُزِقَتْ به الأمة على مَرِّ أزمنتها وأطوالها ظهورُ أفرادٍ من بني جلدتها يدَّعون العلم والفهم، وينظرون إلى الإسلام بروح جديدة، وعقل مجدد، وأفكار تتناسب وثقافة العصر والأمم من حولهم.

ولربما غالى هؤلاء في نظرتهم إلى واقع المسلمين المتخلف، فادَّعوا أنهم هم وحدهم القادرون على فهم الإسلام والتجديد فيه، وأن غيرهم ما يزالون يعيشون فترة ركود عقلي، بل نكوص إلى عهود التخلف والظلام والسبات العلمي والفكري.

فرأوا أن من واجبهم النهوض ـ بحسب زعمهم ـ لإيقاظ الأمة من هذا السبات بتجديد الفكر الإسلامي بعقل المفكر الغربي المنفتح، وأسلوبه التحليلي الناقد، ليجردوا ـ وهماً ـ فكر السابقين من علماء الأمة العظام من الشوائب، ويعيدوا صياغته ليتناسب مع روح العصر وأسلوب تفكيره، بدعوى الحداثة والعصرنة والتقدم الحضاري الأممي.

وقد خلط هؤلاء فكرهم بفكر دعاة الحداثة من مفكري الغرب ومُنَظِّريه، واستلهموا أفكارهم، وساروا على خطاهم منبهرين فمتأثرين فمقتدين، وحازوا بذلك الانبهار والاقتفاء

ما أُطلقَ عليهم من ألقاب كالمجدد أو كالمفكر أو الفيلسوف أو المبدع أو العالم، وفي الحقيقة ما هم بمفكرين ولا منظِّرين ولا فلاسفة ولا مبدعين ولا علماء، فضلاً عن أن يكونوا مجددين. وإنما هم مفكرون لمن انبهروا بهم، ومنسلخون من التراث الإسلامي الأصيل، وقد صدق فيهم قول الشاعر:

ألقاب مملكـة في غـير موضـعها   كالهر يحكي انتفاخاً صولة الأسد

على أن هذه الفئة من الناس وإن ظهرت بهذا المظهر التفكيري إلا أنها وإن لَبَست على سواد الأمة وجمهورها، لم تخف على المدققين من علماء الأمة المفكرين بحق، فلم تنطلِ أفكارهم عليهم، ولا استطاعوا أن يبهروهم بأفكارهم الزائفة، واستنتاجاتهم الباطلة، ونظرياتهم القلقة المشوهة، فوقف هؤلاء العلماء المدققون لهذه الأفكار والنظريات والاستنتاجات بالمرصاد؛ يحاكمونها بمنطق العقل السليم، ويردونها بمنتهى الدقة والأمانة العلمية، دون أن يكون لأهوائهم فرصة التَّشفي والتَّشهي والتّحكم، ولا لرغباتهم دور في الحكم على الآراء والمبادئ.

ومن هؤلاء المدققين العلماء الذين قيّضهم الله للدفاع عن مبادئه وأحكامه، وردِّ الشبهات والطعون عنها، والوقوف بالمرصاد لهؤلاء المفكرين ـ زوراً وبهتاناً ـ لردِّ أطروحاتهم وتسفيه أفكارهم، الأستاذ المرتقي الحاذق النَّظّار المهندس سعيد فودة، حيث رزقه الله فهماً لحقائق الدين وعلماً بها كما ينبغي أن تُعلم وتُفهم، ومنحه القدرة العقلية على تحليل مبادئ العقيدة وأركانها، وسبر أغوارها؛ حقائق ومبادئ ومفاهيم وقضايا، محاولاً في كل ذلك تبسيطها وتعليمها وإعادة رونقها لها بعد أن شُوِّه وحُرِّف وكاد أن يُطْمس.

وقد مزج فهمه لقضايا العقيدة بفهم دقيق وعلم واسع لعلوم الآخرين الفلسفية والمنطقية؛ غربية كانت أو إسلامية، قديمة أو حديثة أو معاصرة، مما مكَّنه من الردِّ الوافر القوي على مقالات المتقوِّلين على العقيدة السليمة، وردِّ مطاعنهم وشبهاتهم المضللة.

وهذا الكتاب الذين بين أيدينا ـ وهو رسالة ماجستير قدمها المهندس فودة لنيل

درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية، وكان لي شرف مناقشتها ـ إن هو إلا نموذج من عدة نماذج تصدّى فيها لإظهار زيف أفكار مُدَّعِي الحداثة والتجديد في الفكر الإسلامي.

وعند اطّلاعي عليها وجدت فيها ـ بدون مبالغة ـ علماً غزيراً، وأفكاراً نيرة، وشخصية علمية متمكنة، وقدرة على فهم آراء الآخرين؛ فلاسفة ومُنَظِّرين، قديمين ومحدثين، وقدرة على مناقشة هذه الآراء؛ الحجة بالحجة والمنطق بالمنطق.

والقارئ لهذا الكتاب سيتأكد مما ذهبتُ إليه من حسنِ ظَنٍّ بمؤلفه؛ إذ تراه يغوصُ في أعماق ابن رشد، والمدافعين عنه أو الطارحين أفكاره أساساً للإصلاح والتجديد، ويستخرج من بطون كتبهم ما يردُّ به عليهم.

أسأل الله تعالى لهذا الشاب المتدفق حماسة، والمشتعل نشاطاً، الذي يهمه أمر عقيدته أن تكون سليمة صافية مقنعة مؤثرة، أسأل الله أن يكون جندياً من جنود الله الذين هيأهم للدفاع عن دينه بحكمة ورويّة ورسوخ وإخلاص في القول والعمل، وأن يزده علماً على علمه، وحججاً على حججه، إنه على ذلك قدير وهو نعم المولى ونعم النصير.

١٨/ ٧/ ٢٠٠٩م

أ. د. محمد نبيل العمري

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسل الله وأنبيائه أجمعين، وعلى خاتمهم محمد بن عبد الله وعلى آله وصحابته ومن اتبع هداه.

وبعد،

فقد سرني التعامل مع هذه الرسالة العلمية مرتين؛ الأولى حين شاركت في مناقشتها وتقيـيمها، والثانية حين طلب مني الأخ الباحث سعيد فودة أن أقدم لها، وسبب السرور في الأولى أن هذه الرسالة العلمية هي من الرسائل الأكاديمية المتميزة التي نادراً ما نصادفها بين الرسائل التي يكتبها طلبة الدراسات العليا، لما فيها من جهد واستقصاء ودقة في عرض المسائل وتحليلها ونقدها، أما سبب السرور في المرة الثانية فهو أنني أقدم هذا العمل المتميز للقُرّاء والباحثين حاثّـاً لهم على قراءته، آملاً أن يكون في نشره نفع وفائدة لهم.

وأظن نفسي بعد الثناء على الباحث وعلى هذا العمل الأكاديمي أنني في مقامٍ يؤهلني أن أقدم بعض الأفكار التي تُعبِّرُ عن وجهة نظري حول علم العقيدة، آملاً أن تجد لها صدى لدى الباحثين في هذا التخصص، فأقول: إن على المتخصص في هذا العلم أن يلمَّ إلماماً كافياً وواعياً بأصول هذا العلم وظروف نشأته، وآراء المدارس المختلفة فيه، والمصادر الأساسية لها حتى يستفيد من تجارب العلماء في الماضي لحاضره، وعليه أيضاً أن يدرك أن جميع الآراء التي اختلف فيها المتكلمون هي آراء اجتهادية، وأنها لذلك آراء ظنية، وليست قطعية، وأن لسان حال صاحب كُلِّ رأي أو فرقة القول

المشهور: «رأيي صواب يحتمل الخطأ»، الأمر الذي إذا فُهِمَ معناه حق الفهم، زال معه التعصب المذموم للرأي، وانفسح معه المجال للآراء الأخرى.

لقد نشأ علم الكلام (علم العقيدة) ليدافع عن العقيدة الإسلامية ضد منتقديها وخصومها، وضد دعاوى أهل الأهواء المتعددة، فقام بدورٍ هامٍّ في حراسة هذه العقيدة، وحين تتغير الظروف والأحوال الفكرية والثقافية بتوالي العصور والأزمان، يتغير خصوم العقيدة وتتغير الانتقادات الموجهة إليها، ومن هنا يكون من اللازم أن يتغير علم الكلام لا في وظيفته وإنما في الموضوعات والمسائل التي يعالجها، وأن يتغير أسلوب العرض والردّ والنقد ليلائم العصر وما هو متداول فيه من أساليب وأفكار.

لا أريد أن أستطرد كثيراً في مثل هذه الملاحظات، لأعود وأقول: لقد أحسن السيد سعيد فودة في تعرُّضِهِ للردِّ على الحداثيين الّذينَ يهاجمون الدين باسم العقل والعقلانية أحياناً، محاولين أن يجدوا مستنداً لهم عند مفكر أو فيلسوف مشهور في الشرق أو في الغرب، كما حدث مع بعضهم في محاولة استدعاء ابن رشد والاتكاء عليه للترويج لأفكارهم، بحقٍّ أو دون حقٍّ، الأمر الذي اجتهد الباحث في بيانه بصورة واضحة جليّة أظهرت مقاصدهم الحقيقية في إعادة تأويل أفكاره ليتخذوا منها ستاراً للترويج لأيديولوجيتهم الخاصة، بالرغم من إمكانية الاستفادة من تجربة ابن رشد الفلسفية في صورة مخالفة لمقاصدهم وموافقة للحق. كما إنهم هاجموا الدين باسم اللاعقلانية في أحيانٍ أخرى ويتفاخرون بإعلانهم «موت الإله»، ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ﴾، ومثل هذه الاتجاهات تجد لها صدىً في نفوس مَنْ لم يستقر الإيمان في نفوسهم، وفي نفوس من لا يزال مبهوراً بالغرب ومفتوناً بما يصدر عنه من «موضات» فكرية، سرعان ما يملها الناس لتحل محلها «موضات» أخرى، وهنا يأتي دور علماء العقيدة المعاصرين، أن يَرُدُّوا على هذه الافتراءات والشبهات الجديدة من جهة، وأن يجتهدوا في ابتكار أساليب عصرية لترسيخ الإيمان والعقيدة في النفوس.

أبارك للأخ الباحث الجادِّ الأستاذ الشيخ سعيد فودة إنجازَ هذا العمل، وأدعو الله أن يتلوه بأعمال جادة أخرى يخدم فيها العقيدة، بتوضيح أصولها وبيان فروعها، وبالردِّ على كُلِّ الشبهات التي تثار حولها، وهو أهلٌ لمثل هذه المسؤولية، سائلاً المولى القدير أن يتقبل هذا العمل في ميزان حسناته.

واللـه وليُّ التوفيق

عمان، في ٢٠/ ٧/ ٢٠٠٩م

أ.د. عزمي طه السيد أحمد

أستاذ الفلسفة الإسلامية والعقيدة

رئيس هيئة تحرير المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية

جامعة آل البيت ـ الأردن

هيكلية البحث

الباب التمهيدي: ابن رشد وعلم الكلام والفلسفة.

الفصل الأول: ابن رشد، حياته الشخصية والعلمية.

الفصل الثاني: تعريف بعلم الكلام والفلسفة.

المبحث الأول: التعريف بعلم الكلام.

المبحث الثاني: التعريف بالفلسفة.

المبحث الثالث: الفرق بين علم الكلام والفلسفة.

المبحث الرابع: بيان رأي ابن رشد في الفلسفة.

الباب الأول: موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، عرض ونقد.

الفصل الأول: موقف ابن رشد من علم الكلام في الإلهيات، ونقده.

المبحث الأول: بيان رأي ابن رشد في السببية والعلية وَردِّه على المتكلمين.

المبحث الثاني: رأي ابن رشد في قانون التأويل مقارَناً برأي المتكلمين.

المبحث الثالث: الطريق إلى إثبات وجود الله تعالى عند ابن رشد ونقده لأدلة المتكلمين.

المبحث الرابع: موقف ابن رشد في مباحث التنزيهات ونقده للمتكلمين.

المبحث الخامس: رأي ابن رشد في صفات الله تعالى الثبوتية ونقده للمتكلمين.

الفصل الثاني: في أفعال الله تعالى والقضاء والقدر والعدل.

المبحث الأول: رأي ابن رشد في أفعال الله تعالى.

المبحث الثاني: رأي ابن رشد في العدل والجور.

المبحث الثالث: رأي ابن رشد في القضاء والقدر.

الفصل الثالث: موقف ابن رشد من علم الكلام في النبوات والبعث، ونقده.

المبحث الأول: رأي ابن رشد في النبوات.

المبحث الثاني: رأي ابن رشد في البعث.

الباب الثاني: تأثير موقف ابن رشد الفلسفي في الاتجاهات الفكرية الحديثة المختلفة.

الفصل الأول: تأثير آراء ابن رشد في المفكرين والفلاسفة في عصور أوروبا الوسطى.

المبحث الأول: دخول الفلسفة الرشدية إلى أوروبا (كتبه وتلاخيصه وشروحه على أرسطو).

المبحث الثاني: نُبْذَةٌ عن المتأثرين بابن رشد؛ قبولاً أو رفضاً في هذه الفترة.

المبحث الثالث: أهمّ المسائل التي كانت متداولة ومنسوبة لابن رشد والرشدية.

الفصل الثاني: تأثير ابن رشد في مفكري النهضة العربية.

المبحث الأول: فرح أنطون وَجهات تأثره بابن رشد.

المبحث الثاني: من محمد عبده إلى محمود قاسم.

الفصل الثالث: تأثير ابن رشد في مفكري الحداثة والعلمانيين المعاصرين.

المبحث الأول: مفهوم الحداثة والعلمانية.

المبحث الثاني: اتجاهات مفكري الحداثة وغاياتهم العملية والعلمية.

الخاتمة

ABSTRACT

التراجم

المراجع

الباب التمهيدي

ابن رشد وعلم الكلام والفلسفة

الفصل الأول: ابن رشد، حياته الشخصية والعلمية.

الفصل الثاني: تعريف بعلم الكلام والفلسفة.

الفصل الأول

ابن رشد، حياته الشخصية والعلمية

المطلب الأول: عصر ابن رشد

نشأ في قرطبة عاصمة الأندلس، وهي مدينة عريقة تشتمل على المباني الفخمة والمستشفيات والقناطر والمساجد العظيمة والقلاع والجسور والمعاهد. وكانت محطَّ طلبة العلم من الغرب. وعاش مدَّة في مراكش التي رفعها الموحدون إلى مقام العواصم الراقية بما أنشؤوا فيها من حدائق رحبة وأبنية فخمة ومستشفيات ومعاهد ومساجد.

كان ذلك في عصر دولة الموحدين التي أسَّسها ونظَّمها عبد المؤمن بن علي الكومي، وكان بداية تأسيسها يرجع إلى أبي عبد الله بن تومرت وهو من تلامذة الإمام الغزالي[1]، وكان أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت **(٤٨٥ ـ ٥٢٤هـ = ١٠٩٢ ـ ١١٣٠م)** المنعوت بالمهدي الهرغي، صاحبَ دعوة عبد المؤمن بن علي بالمغرب، وهو من جبل السوس في أقصى بلاد المغرب، ونشأ هناك ثم رحل إلى المشرق في شبيبته طالباً للعلم، فانتهى إلى العراق، واجتمع **بأبي حامد الغزالي والكيا الهراسي** والطرطوشي وغيرهم، وحج

---

(١) سليمان، أحمد السعيد، (٢٠٠٤م)، **معجم الأسر الإسلامية الحاكمة**، (ط١)، مكتبة لبنان ناشرون، ص٣٣. وسيرد ذلك في كلام ابن خلدون بصيغة التشكيك، وهذه النقطة محل دراسات بين الباحثين. ولكن لا شكَّ في تأثره بآراء الغزالي وطريقته ونظرته.

وأقام بمكة مُدّة مديدة، وحصَّل طرفاً صالحاً من علم الشريعة والحديث النبوي وأصول الفقه والدين[١].

وقد ذكره ابن خلدون بشيء من التفصيل، ويحسن هنا أن نورد بعض ما قاله: «وشبَّ محمدٌ هذا قارئاً محباً للعلم وكان يسمى أسافو، ومعناه: الضياء؛ لكثرة ما كان يسرج القناديل بالمساجد لملازمتها، وارتحل في طلب العلم إلى المشرق على رأس المائة الخامسة، ومرَّ بالأندلس ودخل قرطبة، وهي إذ ذاك دار علم، ثم أجاز إلى الاسكندرية، وحج ودخل العراق، ولقي جملة من العلماء يومئذ وفحول النُّظّار، وأفاد علماً واسعاً، **وكان يحدث نفسه بالدولة لقومه على يده لـمّا كان الكهان والحُزَّاء[٢] يتحينون ظهور دولة يومئذ بالمغرب.**

ولقي - فيما زعموا[٣] - أبا حامد الغزالي **وفاوضه بذات صدره بذلك**، فأراده عليه لما كان فيه الإسلام يومئذ بأقطار الأرض من اختلال الدولة، وتقويض أركان السلطان الجامع الأمة المقيم للملة، بعد أن ساءله عمن له من العصابة والقبائل التي يكون بها الاعتزاز والمنعة، ونشأ بها يتم أمر الله في درك البغية وظهور الدعوة، وانطوى هذا الإمام راجعاً إلى المغرب بحراً متفجراً من العلم، وشهاباً وارياً من الدين، **وكان قد لقي بالمشرق أئمة الاشعرية من أهل السنة وأخذ عنهم واستحسن طريقهم في الانتصار للعقائد السلفية والذبِّ عنها بالحجج العقلية الدافعة في صدر أهل البدعة**، وذهب إلى رأيهم في تأويل

---

(١) انظر: الزركلي، خير الدين، (١٩٨٩م)، **الأعلام**، ط١، دار العلم للملايين (٦: ٢٢٨)، وفي رواية أخرى أن وفاته كانت في سنة (٥٢٢هـ/ ١١٢٨م). وأيضاً: «**معجم الأسر الإسلامية الحاكمة**»، مرجع سابق، ص٣٣.

(٢) حزا الرجلُ يحزو: قدَّر وخمَّنَ وتكهنَ، [البستاني، بطرس، (١٩٩٨م)، **محيط المحيط**، مكتبة لبنان ناشرون].

(٣) يفهم من ذلك أن لقاءه بالإمام الغزالي محلُّ بحث وليس أمراً مسلَّماً، وقد ناقش فيه بعض الباحثين. ولكن الأكيد في هذا الأمر تأثره بكتبه وبجهات عديدة من طريقته العامة.

المتشابه من الآي والأحاديث، بعد أن كان أهل المغرب بمعزل عن اتباعهم في التأويل والأخذ برأيهم فيه، اقتداءً بالسلف في ترك التأويل وإقرار المتشابهات كما جاءت(١).

ففطن أهل المغرب في ذلك، **وحملهم على القول بالتأويل والأخذ بمذاهب الأشعرية في كافة العقائد**، وأعلن بإمامتهم ووجوب تقليدهم، وألف العقائد على رأيهم مثل **المرشدة في التوحيد**، وكان من رأيه القول بعصمة الإمام على رأي الإمامية من الشيعة، وألف في ذلك كتابه في الإمامة الذي افتتحه بقوله: [أعزُّ ما يطلب]، وصار هذا المفتتح لقباً على ذلك الكتاب(٢).

---

(١) هذا تصريح واضح من ابن خلدون بأن ابن تومرت كان في أغلب ما يقوله على طريقة الأشاعرة، إلا أنه ـ كما سنرى ـ خالفهم ـ ولو ظاهراً ـ في **مسألة الإمامة فاشترط العصمة للأئمة**، وقال بعصمة الصديق أبي بكر وعمر وغيرهم من أئمة المسلمين، لأن الإمام لا يجوز أن يكون إلا معصوماً، لأن الحق لا ينصر بالباطل، وهذا مخالف لما عليه الأشاعرة، مع أنه يثبت أن مفهوم العصمة عنده ليس موافقاً لمفهومها عند فرق الشيعة (الإمامية الإثنا عشرية والإسماعيلية مثلاً)، ولكن قد يكون قال به لضرورة سياسية عملية، لأن دعوته في أول الأمر كان يحتاج فيها إلى التفاف الناس حوله، وتشجيعهم على مناصرته، ولذلك فقد تخلى الخلفاء الموحِّدون ـ من بعده ـ عن مسألة العصمة هذه لـمَّا استقرَّ لهم الأمر في دولتهم الموحدية.

(٢) كتاب (**أعز ما يطلب**) هو عبارة عن الرسالة الأولى من رسائل هذا المجموع المسمى بالاسم نفسه، وقد جمعه بعض خلفاء ابن تومرت وتلامذته، ولم يوضح رأيه في العصمة والإمامة بصورة جلية في هذه الرسالة، بل ذكر رأيه في أثناء هذا المجموع ومنه رسالة في الإمامة، قال فيها: «هذا باب من العلم وهو وجوب الإمامة على الكافة، **وهي ركن من أركان الدين، وعمدة من عمد الشريعة**، ولا يصح قيام الحق في الدنيا إلا بوجوب اعتقاد الإمامة في كل زمان من الأزمان، إلى أن تقوم الساعة، ما من زمان إلا وفيه إمام لله قائم بالحق في أرضه، ...**ولا يكون الإمام إلا معصوماً من الضلال**، ليهدم الباطل، لأن الباطل لا يهدم الباطل، وأن يكون معصوماً من الضلال، لأن الضلال لا يهدم الضلال، وكذلك المضل لا يهدم الضلال...إلخ»، ولا بدَّ من أن أقرر هنا أن قوله بالعصمة لا يستلزم مطلقاً أنه متابع للشيعة فيما قرروه في أصحاب النبي ﷺ، فإنه سنيٌّ مطلقاً في ذلك، فقد قال بعدما قرر كيف كان النبي ﷺ إماماً للمسلمين: «**ثم كان أبو بكر إماماً بعده، خليفة على عباد الله وأميناً في دينه**، فبذل المجهود، وانقاد له المسلمون بالسمع والطاعة، واختاره لهم الرسول للصلاة ورضيه لهم إماماً في دينهم، ومنع سواه من الصلاة، فلما رضيه=

وحلَّ بطرابلس أول بلاد المغرب، مفتياً بمذهبه ذلك، مظهراً النكير على علماء المغرب في عدولهم عنه، آخذاً نفسه بتدريس العلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما استطاع، حتى لقي بسبب ذلك أذيّات في نفسه، احتسبها من صالح عمله[١]».

وقد قاوم ابن تومرت مذاهب المُشَبِّهَة والمُجَسِّمَة التي كانت مسيطرة في ذلك الوقت على المغرب، وروَّج للمذهب الأشعري، وأعلن التوحيد حتى سميت الطائفة التي اتبعته باسم الموحدين، وولي ابن تومرت إمامة هذه الطائفة ولُقِّبَ بالمهدي.

وكان ورعاً ناسكاً متقشفاً مخشوشناً مخلولقاً كثير الإطراق، بسَّاماً في وجوه الناس، مقبلاً على العبادة، لا يصحبه من متاع الدنيا إلا عصا وركوة. وكان شجاعاً فصيحاً في لسان العربي والمغربي، شديد الإنكار على الناس فيما يخالف الشرع، لا يقنع في أمر الله بغير إظهاره[٢]، وقال عنه ابن خلدون: «وكان يسمى أصحابه بالموحدين تعريضاً بلمتونة[٣] في أخذهم بالعدول عن التأويل وميلهم إلى التجسيم وكان حصوراً لا يأتي النساء، وكان يلبس العباءة المرقعة، وله قدم في التقشف والعبادة، ولم تحفظ عنه فلتة في البدعة إلا ما كان من وفاقه الإمامية من الشيعة في القول بالإمام المعصوم[٤]».

= رسول الله ﷺ لدينهم، رضيه المسلمون لدينهم ودنياهم، ...**ثم بعده عمر فقام بالحق أحسن قيام**، وقاموا بطاعته أحسن قيام، كما ثبت من صفاته وأخباره... إلخ» [ابن تومرت، محمد، **أعزُّ ما يطلب**، (بلا تاريخ ولا رقم طبعة)، المؤسسة الوطنية للكتاب، ت. د. عمار طالبي، ص٢٢٩ـ٢٣٢].

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، (بلا تاريخ ولا رقم طبعة)، **تاريخ ابن خلدون**، طبعة بيت الأفكار، ص١٦٦٩. وأيضاً: (٦: ٣١) من طبعة دار الفكر، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

(٢) ابن خَلِّكان، أحمد بن محمد، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، (ط١)، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر بيروت. (٥: ٤٥).

(٣) إحدى قبائل الملثمين، صحراويون، كانوا من المجوس ثم أسلموا بعد فتح الأندلس.

(٤) **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ص١٦٧٠. ثم ذكر ابن خلدون حادثة لابن تومرت **تدلُّ على قيامه بالأمر بالمعروف** وبعض أصول مذهبه، فقال: «ولقي علي بن يوسف بالمسجد الجامع في صلاة الجمعة،=

وخلفه في حكم الموحدين المصامدة رسمياً صديقُه العزيز وقائده عبد المؤمن رسمياً في (سنة ٥٢٤هـ/ ١١٣٠م)، وفتح أفريقية وبقية الأندلس، ومن بعد عبد المؤمن تبدأ شجرة الأسرة الحاكمة، وجاء بعد عبد المؤمن ابنه أبو يعقوب يوسف الأول (سنة ٥٥٨هـ/ ١١٦٣م)، وكان ذا همة عالية وعقل أكيد، عالماً أديباً مُطّلعاً على كتب الفلاسفة، وقد ظهر في عهده ابن رشد وقربه منه وشجعه، وقد عرَّفه إليه الفيلسوف ابن طفيل الذي كان طبيب الخليفة، وتبوأ ابن رشد في عهده أسمى مناصب القضاء، فأصبح قاضي قضاة قرطبة، وخلفَ أبا يعقوب ابنُه أبو يوسف يعقوب المنصور (٥٨٠هـ/ ١١٨٤م ـ ٥٩٥هـ/ ١١٩٩م)[(١)]، وكانت له غزوات عظيمة للنصارى في عقر دارهم فافتتح حصوناً ومدناً وخربها، وأطل على نواحي طليطلة فخرب بسائطها واكتسح مسارحها، وبالغ في احترام ابن رشد وتعزيزه حتى سنة ١١٩٥م، حتى كانت نكبة ابن رشد وأتباعه[(٢)]، كما يعبر عنها بعض المعاصرين، وأما ابن خلدون فيقول فيها: «وقفل إلى إشبيلية سنة ثلاث وتسعين فرُفِعَ إليه في القاضي أبي الوليد ابن رشد مقالات فيها إلى المرض في دينه وعَقْدِهِ وربما لقي بعضها بخطه فحبس ثم أطلق وأُشْخِصَ إلى الحَضْرَة وبها كانت وفاته[(٣)]».

= فوعظه وأغلظ له القول، ولقي ذات يوم الصورة أخت علي بن يوسف حاسرة قناعها على عادة قومها الملثمين في زي نسائهم، فوبخها، ودخلت على أخيها باكية لما نالها من تقريعه، ففاوض الفقهاء في شأنه بما وصل إليه من شهرته، وكانوا مُلِئُوا منه حسداً وحفيظة؛ لما كان ينتحل مذهب الأشعرية في تأويل المتشابه، وينكر عليهم جمودهم على مذهب السلف، في إقراره كما جاء، ويرى أنَّ الجمهور لقنوه تجسيماً ويذهب إلى تكفيرهم بذلك، أحد قولي الأشعرية في التكفير، فمال إلى الرأي، فأغروا الأمير به فأحضره للمناظرة معهم، فكان له الفلج والظهور عليهم، وخرج من مجلسه ونذر بالشر منهم». [انظر **تاريخ ابن خلدون** ص١٦٦٩].

(١) **معجم الأسر الإسلامية الحاكمة**، مرجع سابق، ص٣٣ ـ ٣٥.

(٢) الشمالي، عبده، (١٩٧٩م)، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية**، (ط٥)، دار صادر، ص٦٤٨ ـ ٦٤٩.

(٣) **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ص١٦٧٩.

وانقرضت هذه الدولة ـ دولة بني عبد المؤمن ـ (سنة ٦٧٤هـ) بعد ظهور الخلل فيها. وكان انتهاء دولة الموحدين على يدِ المنصور المريني (٦٠٧ ـ ٦٨٥هـ/ ١٢١٠ ـ ١٢٨٦م) يعقوب بن عبد الحق بن محيو بن أبي بكر بن حمامة المريني الزناتي، أبو يوسف، السلطان المنصور بالله: سيد بني مرين على الإطلاق. بربري، من أصل عربي [١].

المطلب الثاني: ترجمة ابن رشد

اسمه وكنيته ولقبه: هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي، يكنى بأبي الوليد، ويلقب بالحفيد، الفيلسوف. يسميه الإفرنج: Averroes[٢].

مولده ووفاته: ولد في قرطبة سنة (٥٢٠هـ/ ١١٢٦م)، وتوفي في مراكش سنة (٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) ونقلت جثته إلى قرطبة[٣].

نشأته: نشأ ابن رشد الحفيد في عائلة مشهورة بالعلم والعلماء، فجدُّه محمد بن أحمد ابن رشد الفقيه المالكي المعروف (٤٥٠ ـ ٥٢٠هـ/ ١٠٥٨ـ ١١٢٦م) صاحب التآليف المشهورة في الفقه المالكي، منها؛ «البيان والتحصيل» و«المقدمات الممهدات» و«الفتاوى» وغيرها[٤]، وكان والده أبو القاسم أحمد بن محمد قاضي قرطبة أيضاً.

---

(١) انظر: **الأعلام**، مرجع سابق، (٨: ٢٠٠).

(٢) ـ **الأعلام**، مرجع سابق، (٥: ٣١٨).

ـ الفاخوري، حنا والجرّ، خليل، ط١، ٢٠٠٢م، «**تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب**»، مكتبة لبنان ناشرون، ص٧٨٥. وأيضاً: «**دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، وآثار رجالها**»، مرجع سابق، ص٦٤٤.

وأيضاً: صليبا، جميل، (١٩٨١م)، **تاريخ الفلسفة العربية**، (بلا رقم طبعة)، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، ص٤٤٣.

(٣) اتفقت المراجع التي ترجمت لحياته على هذه التواريخ، وذكر الزركلي في الأعلام خبر نقل جثته بعد موته إلى قرطبة.

(٤) انظر: **الأعلام**، مرجع سابق، (٥: ٣١٦). وأيضاً: الفاخوري، حنا والجر، خليل، ط١، ٢٠٠٢م، «**تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب**»، مكتبة لبنان ناشرون، ص٧٨٥.

ومن الطبيعي أنْ ينشأ ابن رشد دارساً للفقه المالكي وغيره من المذاهب السُّنِّية المعتبرة، وعلى العقيدة الأشعرية التي كانت سائدة في ذلك الوقت، ولا سيما أنَّ جدَّه الفقيه المشهور أفتى بأن من يقول: إن الأشاعرة مبتدعة، فإنه يعزر[1]. وهذا يعني أنَّ مذهب الأشعرية كان مرضياً عند أهل ذلك الوقت، معتبراً في الدولة وعند الفقهاء والقضاة.

ثم تحوَّل ابن رشد إلى دراسة الطب والرياضيات والحكمة.

ومن أصحابه الفيلسوف المشهور ابن طفيل، وهو الذي قدَّمه إلى الخليفة أبي يعقوب، وكان ذا مكانة عليَّة عند أبي يعقوب، وقد روى قصته مختصرة الإمام الذهبي فقال: «وسمعت أبا بكر بن يحيى الفقيه [يقول]، سمعت الحكم أبا الوليد ابن رشد الحفيد يقول: لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب، وجدته هو وابن طفيل فقط، فأخذ ابن طفيل يطريني؛ فكان أول ما فاتحني أن قال: ما رأيهم في السماء، أقديمة أم حادثة؟ فخفت، وتعلَّلت، وأنكرت الفلسفة، ففهم، فالتفت إلى ابن طفيل، وذكر قول أرسطو فيها، وأورد حجج أهل الاسلام، فرأيت منه غزارة حفظ، لم أكن أظنها في عالم، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، ثم أمر لي بخلعة ومال ومركوب[2]».

وقد ذكر المراكشي هذه القصة مُطَوّلة وفيها أنَّ أبا يعقوب قال: «لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً، لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني،

---

(١) انظر الفتوى والجواب في: ابن رشد الجد، (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، فتاوى ابن رشد، ت. د. المختار بن الطاهر التليلي، (ط١)، دار الغرب الإسلامي، (٢: ٨٠٣ - ٨٠٥)، وسوف تأتي خلاصتها في أثناء الكلام على موقف د. محمود قاسم.

(٢) الذهبي، محمد بن أحمد، (٢٠٠٤م)، سير أعلام النبلاء، ط١، بيت الأفكار الدولية، (٢١: ٩٩).

واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه، **قال أبو الوليد**: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس[(١)]».

فكان المحفز لابن رشد لكي يقوم بما قام به، فقد تمَّ تشجيعه إذن من قبل رئيس الدولة.

ويمكن تلخيص أهمِّ الأمور المتعلقة بحياة ابن رشد، بما يأتي:

نشأ ابن رشد في عائلة فقهاء وقضاة مالكيين أشاعرة، فأبوه وجده من كبار الأشاعرة والمالكية، وقد أفتى جدُّه في فتوى مشهورة بأنَّ مَنْ يُبَدِّعُ الأشاعرة أو يستنقصهم فإنَّ على السلطان تعزيره، فإنَّ الأشاعرة هم حماة الدين[(٢)]، وكان ابن رشد في ابتداء طلبه العلم ملتزماً بخطة عائلته هذه، فدرس الفقه واللغة والحديث، ونحوها من علوم الإسلام، ولا ريب أنه درس في بداية الأمر العقائد الأشعرية، ثم مال إلى علوم الفلاسفة، وصار يختلط بالفلاسفة ويرجح صحبتهم على صحبة علماء الدين، ومع ذلك فَقَدْ قَرَّبَهُ الخليفة يوسف الأول والمنصور، وحَفِظا له حقه اللائق بعلمه، وقدّراه حقَّ التقدير، وقدّماه على كثيرين، وشجعه أبو يعقوب على مشروعه في تلخيص أرسطو، حتى صار قاضيَ القضاة، وهذه مكانة عالية، ولكن يبدو أن ابن رشد لم يراعِ هذا الأمر، وكان معتدّاً بنفسه، غير ملاحظ لمقتضيات منصبه، فصار يحاول أن يحرف الدولة عن خطتها التي اختارتها في العقائد، واندفع في الحطِّ من أصول مؤسسي هذه الدولة، فقد ردَّ على الغزالي في **تهافت التهافت**، وردَّ على الأشاعرة في **مناهج الأدلة**، ووصفهم بالسفسطة ومخالفة العقول، وغير ذلك، وقد رأينا أنَّ ابن تومرت قد أسَّس أغلب أصول الدولة على هذه الأصول.

---

(١) المراكشي، عبد الواحد، (١٣٦٨هـ)، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ط١، مطبعة الاستقامة، ت. محمد سعيد العريان، محمد العربي العلمي، (١: ٢٤٣).

(٢) انظر خلاصة هذه الفتوى في أثناء الكلام على محمود قاسم من هذا البحث.

ومن مشايخه:

١ ـ والده القاضي أحمد بن محمد: عرض عليه الموطأ(١)، ومن الطبيعي أنه أخذ عنه الفقه.

٢ ـ أبو مروان بن حزبول(٢)، أخذ عنه الطبَّ.

٣ ـ أبو جعفر بن هارون الترجالي وهو شيخ أبي الوليد ابن رشد في التعاليم والطب.

٤ ـ الحافظ أبو محمد بن رزق(٣)، أخذ عنه الفقه.

٥ ـ أبو مروان ابن مسرَّة(٤).

وقد ذكر الذهبي أن ابن رشد أخذ عن الفيلسوف **ابن باجَّة** المتوفى سنة **٥٣٣هـ**، وأنكر ذلك بعض الباحثين كما أنكروا تلمذته **لابن طفيل** فقالوا: «بل توصلوا إلى القول بأنه تتلمذ لابن طفيل وابن باجَّة، والمعروف أنه لم يتصل بالأول إلا حوالي سنة **١١٦٩م** أي: بعد أن تجاوز سنَّ الأربعين، وأنه كان في الثانية عشرة من عمره عندما توفي ابن باجة سنة **١١٣٨م**، وهكذا لم يراعِ المؤرخون الحقيقة التاريخية المجردة، كما أنهم لم ينقلوا إلينا من أحداث حياة الرجل إلا القليل مما هو جدير بالثقة، وقد كادوا يهملون تاريخ نشأته وشبابه إهمالاً تاماً(٥)».

---

(١) انظر: **سير أعلام النبلاء**، مرجع سابق، (٢١: ٣٠٧).

(٢) انظر: **سير أعلام النبلاء**، مرجع سابق، (٢١: ٣٠٨). قال محقق الكتاب: «هكذا هي مقيدة في الأصل ومضبوطة، وفي التكملة لابن الابار: جريول».

(٣) انظر: ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم، (١٤١٩هـ/ ١٩٨٩م)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، (ط١)، دار الكتب العلمية. (١: ٣٥٠).

(٤) انظر **سير أعلام النبلاء**، مرجع سابق، (٢١: ٣٠٧).

(٥) الفاخوري، حنا والجر، خليل، **تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب**، مرجع سابق، ص٧٨٥ـ٧٨٦.

والحقيقة أنَّ اعتراض هؤلاء الباحثين على الذهبي غير كافٍ، فإنَّ المعاصرة قد ثبتت بين ابن رشد وابن باجة، والأخذ عنه ممكن ولو كان ابن رشد في سنِّ الثانية عشرة، فإنَّ واحداً مثل ابن رشد كان يُعتنى به من قبل عائلته، بحيث لا يستحيل أن يأخذ عن أساتذة في تلك السنِّ، ومعلوم أنَّ كثيراً من الصغار في نحو هذه السنِّ بل أقلَّ يأخذون عن مشايخ كبار وأساتذة فحول، فمجرد صغر سنِّهِ غير كافٍ لردِّ القول بأنَّه أخذ عنه. وأما نفيهم لتلمذته على ابن طفيل اعتماداً على كبر سنِّه عندما التقى به، فهو غير قويٍّ بالمرة، فمن الصحيح أن ابن رشد تعرف على ابن طفيل وهو كبير ومتقن للفلسفة، ولكن هذا لا يمنع استفادتَهُ من ابن طفيل أيضاً الفيلسوف الكبير سناً وقدراً، فابن رشد كان شاباً بالنسبة إليه آنذاك، وكان يحترمه جداً، فالأخذ عنه والاستفادة منه غير بعيدة مطلقاً، وإن لم يلزم أن تكون صورة الاستفادة كما تكون بين تلميذ مبتدئ وشيخ مُنْتَهٍ.

فدعوى أنهم لم يراعوا الحقيقة التاريخية التي اعتمدوا عليها في نقد القول بالتلمذة، ليس لها وزن عظيم.

تلامذته: له تلامذة كثيرون منهم:

١ ـ **أبو محمد الغافقي (٥٣٦-٦١٧هـ/ ١١٤٢-١٢٢٠م)**: هو عبد الكبير بن محمد بن عيسى بن محمد بن بقي. أبو محمد، الغافقي، المرسي، نزيل إشبيليه. كان فقيهاً مالكياً، مشاركاً في الحديث، بصيراً بالشروط، متقدماً في الفتيا. وصنف تفسيراً نحا فيه منحى ابن عطية، وتفسير الزمخشري. وولي القضاء برنده، ونيابة القضاء بقرطبة، وحدَّث وله مختصر في الحديث[1].

---

(١) انظر: ـ **الأعلام**، مرجع سابق (٤: ٤٩).

ـ كحالة، عمر، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، **معجم المؤلفين**، (ط١)، مؤسسة الرسالة، ت: مكتب تحقيق التراث في المؤسسة، (٥: ٣١٣).

٢ ـ **أبو جعفر أحمد بن سابق**:أصله من قرطبة، وكان فاضلاً ذكياً جيد النظر، حسن العلاج، موصوفاً بالعلم، وكان من طلبة القاضي أبي الوليد ابن رشد، ومن جملة المشتغلين عليه بصناعة الطب، وخدم بالطب الناصر، وتوفي في دولة المستنصر[١].

٣ ـ **أبو الحجاج ابن تخلوس**:ولد بجزيرة الشقر، وتوفي عام ٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م، كان طبيباً[٢].

٤ ـ **أبو محمد عبد الله بن حوط الله (٥٤٨ ـ ٦١٢هـ)**: من صدور القضاة، وأعلام الفقهاء، الحافظ أبو محمد عبد الله بن سليمان بن داود بن عبد الرحمن بن حوط الله الأنصاري المالقي. كان رحمه الله إماماً في العلوم، عارفاً بالأحكام، متقدماً في علم الحديث، وما يتعلق به من التأريخ، والأنساب، وأسماء الرجال، بصيراً بالأصول، أديباً قاهراً، معتنياً بالرواية، زاهداً، فاضلاً. ومن شعره:

أتدري أنك الخَطّاء حقاً	وأنّك بالذي تأتي رهين
وتغتاب الورى فعلوا	وذاك الظن والإثم المبين

ولي القضاء بكور كثيرة من الأندلس وغيرها؛ فولي بإشبيلية، وميورقة، ومرسية، وقرطبة، وسبتة، وسلا؛ ثم عاد من سلا والياً قضاء مرسية؛ وأخذ عنه عالم كثير. ذكره ابن خميس، وابن الزبير، وابن عبد الملك، وغيرهم. وتوفي بمدينة غرناطة في شهر ربيع الأول سنة ٦١٢هـ ودفن بها، ثم نقل إلى مالقة؛ فدفن بجبانتها[٣].

---

(١) **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، مرجع سابق، (١: ٣٥٤).

(٢) مونطادا، جوزيف بويج، (١٢-١٥ديسمبر ١٨٩٨م)، **ابن رشد حياة فيلسوف واضطهاده** ـ ندوة دولية: **الأفق الكوني لفكر ابن رشد** ـ مراكش (بلا رقم طبعة)، ص٣٩.

(٣) النباهي، علي بن عبد الله (أبو الحسن) المالقي (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، **تاريخ قضاة الأندلس**، (ط٥)، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت: لبنان، (١: ٦٢).

أسباب محنة ابن رشد:

لقد تكلم كثيرٌ من الكتاب على ما يسمَّى بمحنة ابن رشد، وأظهروا الفيلسوف الأرسطيَّ في موقع المظلومية العظيمة، وأقام كُتّاب الحداثة والعلمانية ـ في هذا العصر ـ الدنيا ولم يقعدوها في هذا الباب! وسنحاول اعتماداً على الأخبار الواردة في المصادر حصر ما قيل في أسبابها.

قال صاحب **المعجب**: «**محنة أبي الوليد ابن رشد**: وفي أيامه نالت أبا الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد المتقدم الذكر محنة شديدة، وكان لها سببان؛ **جلي وخفي**؛ فأما سببها **الخفي** وهو أكبر أسبابها فإنَّ الحكيم أبا الوليد رحمه الله أخذ في شرح كتاب الحيوان لأرسطوطاليس، ـ صاحب كتاب المنطق ـ فهذبه، وبسط أغراضه، وزاد فيه ما رآه لائقاً به؛ فقال في هذا الكتاب عند ذكره الزرافة، وكيف تتولد وبأي أرض تنشأ: «**وقد رأيتها عند ملك البربر**»[1]، جارياً في ذلك على طريقة العلماء في الإخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم، **غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خَدَمةُ الملوك ومُتَحَيِّلو الكُتّاب من الإطراء والتقريظ وما جانس هذه الطرق، فكان هذا مما أحنقهم عليه غير أنهم لم يظهروا ذلك، وفي الجملة فإنها كانت من أبي الوليد غفلة**، فقد قال القائل: رحم الله من عرف زمانه فمانه، وميز مكانه فكانه! وما أحسن ما قال الأول:

وأنزلني طول النـوى دار غربـة	إذا شئت لاقيت الذي لا أشاكله
فحامقتــه حتــى يقــال ســجية	ولو كان ذا عقل لكنـت أعاقلـه

واستمر الأمر على ذلك **إلى أن استحكم ما في النفوس، ثم إن قوماً ممن يناوئه** من أهل قرطبة ويدّعي معه الكفاءة في البيت وشرف السلف، سعوا به عند أبي يوسف، ووجدوا إلى

---

(١) وانظر أيضاً: **سير أعلام النبلاء**، مرجع سابق، (٢١: ٣١٧).

ذلك طريقاً بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص التي كان يكتبها، **فوجدوا فيها بخطه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام تقدم: «فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة»**، فأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة، فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة، وهم بمدينة قرطبة، فلما حضر أبو الوليد رحمه الله قال له بعد أن نبذ إليه الأوراق: أخطك هذا؟ فأنكر، فقال أمير المؤمنين: لعن الله كاتب هذا الخط! وأمر الحاضرين بلعنه، ثم أمر بإخراجه على حال سيئة، وإبعاده وإبعاد من يتكلم في شيء من هذه العلوم، وكَتَبَتْ عنه الكُتُب إلى البلاد بالتقدم إلى الناس في ترك هذه العلوم جملة واحدة، وبإحراق كتب الفلسفة كلها إلا ما كان من الطب والحساب، وما يتوصل به من علم النجوم إلى معرفة أوقات الليل والنهار، وأَخْذِ سَمْت[١] القبلة، فانتشرت هذه الكتب في سائر البلاد وعُمِل بمقتضاها.

ثم لما رجع إلى مراكش نزع عن ذلك كله وجنح إلى تعلم الفلسفة، وأرسل يستدعي أبا الوليد من الأندلس إلى مراكش للإحسان إليه والعفو عنه[٢]، فحضر أبو الوليد رحمه الله إلى مراكش، فمرض بها مرضه الذي مات منه رحمه الله، وكانت وفاته بها في آخر سنة **٥٩٤**هـ، وقد ناهز الثمانين رحمه الله.

ثم توفي أمير المؤمنين أبو يوسف بعد هذا التاريخ بيسير، وكانت وفاته كما ذكرنا في غرة صفر الكائن في سنة **٥٩٥**هـ[٣]».

---

(١) السَّمْت في علم الفلك: نقطة في السماء فوق رأس المشاهد، ويطلق على الطريق أيضاً، والمراد به ما يستدل به على اتجاه القبلة.

(٢) انظر في ذلك أيضاً: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (شمس الدين)، (ت ٧٤٨هـ)، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، (ط١)، دار الكتاب العربي ـ لبنان: بيروت، ت: د. عمر عبد السلام تدمري، (٤٢: ٢٢٤). فقد حكى هذه القصة كما أوردها صاحب المعجب، وغَيَّر ألفاظاً لا تؤثر.

(٣) المراكشي، عبد الواحد، (ت ٦٤٧)، (ط١) ١٣٦٨هـ **المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين**، دار النشر: مطبعة الاستقامة ـ القاهرة، تحقيق: محمد سعيد العريان،=

إذن فمحنة ابن رشد انتهت بعد سنتين فلم تدم طويلاً، وهذا ما أكده كثير من الباحثين، واتفق عليه المؤرخون القدماء[1].

وقد صرَّح صاحب **المعجب** بالسبب **الخفيّ**، وأمّا **الجليُّ** فكأنه يُريدُ به تلك الواقعة التي رُفعَ بسببها ابنُ رشدٍ إلى أبي يوسف الأمير.

ومن هذه النصوص في حكاية المحنة ما ذكره ابن أبي أصيبعة: «ثم إنَّ المنصور فيما بعد نقم على أبي الوليد ابن رشد، وأمر بأن يقيم في أليسانة ـ وهي بلد قريب من قرطبة، وكانت أولاً لليهود ـ وأن لا يخرج عنها، ونقم أيضاً على جماعة أخر من الفضلاء الأعيان، وأمر أن يكونوا في مواضع أخر، وأظهر أنه فعل بهم ذلك **بسبب ما يدّعي فيهم أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل**، وهؤلاء الجماعة هم: أبو الوليد ابن رشد، وأبو جعفر الذهبي، والفقيه أبو عبد اللهّ محمد بن إبراهيم قاضي بِجاية، وأبو الربيع الكفيف، وأبو العباس الحافظ الشاعر القِرابيّ، وبقوا مدّة ثمّ إنَّ جماعة من الأعيان بإشبيلية شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه، فرضي المنصور عنه وعن سائر الجماعة، وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة، وجعل أبا جعفر الذهبي مزواراً للطلبة ومزواراً للأطباء، وكان يصفه المنصور ويشكره، ويقول: «إن أبا جعفر الذهبي كالذهب الإبريز الذي لم يزدد في السبك إلا جودة»، قال القاضي أبو مروان: «ومما كان في قلب المنصور من ابن رشد، أنه كان متى

= محمد العربي العلمي، ص٣٨٤. وذكرها بقريب من ذلك الإمام الذهبي في **تاريخ الإسلام**، مرجع سابق، (٤٢ : ٢٢٤).

(١) قال أ.د. صباح إبراهيم الشيخلي: «يبدو أن محنة ابن رشد كانت مؤقتة، فقد دامت سنتين من (٥٩٣هـ/ ١١٩٦م) إلى (٥٩٥هـ/ ١١٩٨م)، وأجمعت كلُّ النصوص التاريخية التي كتبت عن محنة ابن رشد أن المنصور الموحدي عفا عنه». انتهى. [انظر: الشيخلي، صباح إبراهيم، (٢٠٠٠م)، **ابن رشد ومحنته في النصوص التاريخية الوسيطة**، (ط١)، بحث قدمه الدكتور في سلسلة المائدة الحرة ـ بيت الحكمة ٤٣ ـ **ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة**، مراجعة وتقديم د. عبد الأمير الأعسم، بغداد، أيلول: ١٩٩٨م، ص٨٣].

حضر مجلس المنصور، وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلم **يخاطب المنصور بأن يقول: تسمع يا أخي**، وأيضاً فإن ابن رشد كان قد صنف كتاباً في الحيوان، وذكر فيه أنواع الحيوان، ونعت كل واحد منها، فلما ذكر الزرافة وصفها، ثم قال: **وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر، يعني: المنصور، فلما بلغ ذلك المنصور صعب عليه**، وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده، ويقال إنه مما اعتذر به ابن رشد أنه قال: إنما قلت ملك البرين [أي: برّ المغرب وبرّ الأندلس]، وإنما تصحفت على القارئ فقال ملك البربر[١]».

وقال ابن خلدون فيها: «وقفل إلى إشبيلية سنة ثلاث وتسعين فرفع إليه في القاضي أبي الوليد ابن رشد مقالات فيها إلى المرض في دينه وعَقْدِهِ، وربما لقي بعضها بخطه فحبس ثم أطلق وأُشْخِصَ إلى الحَضْرَة[٢] وبها كانت وفاته[٣]».

وكان ذلك في نهاية عمره، بعد حوالي سنتين من الحبس، أي: الإقامة الجبرية، لا الحبس في سجن، وذكر الذهبي رغبة المنصور بتعلم الفلسفة بصيغة التمريض، فقال: «وقيل: لما رجع إلى مراكش، **أحب النظر في الفلسفة**، وطلب ابن رشد ليحسن إليه، فحضر، ومات، ثم بعد يسير مات يعقوب[٤]».

نلاحظ أنَّ أسباب نقمة المنصور على ابن رشد المذكورة هنا هي:

أولاً: اشتغاله بعلوم الأوائل وانقياده لهم:

والمقصود بعلوم الأوائل أي: الفلسفة اليونانية، وليس المقصود مجرد الاشتغال بها،

---

(١) ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم، ط١، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، **عيون الأنباء في أخبار الأطباء**، دار الكتب العلمية، ص٤٨٨.

(٢) أي: طلبه المنصور إلى حضرته في مراكش.

(٣) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، (بلا تاريخ ولا رقم طبعة)، **تاريخ ابن خلدون**، طبعة بيت الأفكار، ص١٦٧٩.

(٤) «**سير أعلام النبلاء**»، مرجع سابق، (٢١: ٣١٧).

لأنَّ المنصور كان يعرف أنه يشتغل بها، بل المقصود اعتقادها والدعوة إليها ومحاولة نشرها ونصرتها على العقائد والطريقة السائدة. وتَعبيرُ ابن أبي أصيبعة عندما ذكر ما جرى من المنصور من نفيه مع جماعة من الفضلاء: «وأظهر أنه فعل ذلك بهم بسبب ما يُدَّعى فيهم أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل[١]»، فيها إشارة إلى وجود أسباب أخرى.

ثانياً: مخاطبته للمنصور بـ«يا أخي» وعدم تقديره بما يناسب مقامه:

وقد حاول د. الجابري أن يدافع عن ابن رشد فزعم أنَّ مخاطبته للمنصور بهذا اللقب دليل على أنَّ «المنصور لم يكن على شيء من المعرفة بالعلوم، وأنه كان يتدخل في النقاش بغير علم، وبصورة تضايق ابن رشد[٢]»، وكأنَّه يُسوِّغُ له أن يخاطبه بهذه الصورة، هذا بعد التسليم تنزلاً أن المنصور كان كما وصفه الجابري، فإنَّ الفيلسوف الحكيم لم يكن ليخاطب الخليفة الذي رفع مقامه هو ووالده بهذا النحو، ومن المعلوم أن أولئك الحكام لم يكونوا من العامة، بل كان من حولهم من العلماء يعلمونهم ويرتفعون بهم في العلم، فكان ينبغي لابن رشد أن يلاحظ ذلك فيخاطبه بما يليق، ولو عرفنا أنَّ الخلفاء كانوا يعتنون بأولادهم من صغرهم فيعلمونهم عند العلماء الكبار، لبَعُدَ ما يلوِّح إليه الجابري من أنَّ المنصور لم يكن على شيء من العلوم.

ثالثاً: وصفه للمنصور بملك البربر:

وهذا فيه إجحاف من قدر المنصور، حيث إنه ليس مجرد ملك للبربر، بل هو خليفة للمسلمين كما كان ينادَى. وقد اعتذر له صاحب «المعجب» بأنه إنما مشى على طريقة العلماء من نسبة الملوك إلى أقوامهم، ولكن هذا ليس بعذر لأنه لم يكن ملكاً على البربر فقط، بل على أقوام عديدة، وإن كان من البربر، فالملك الذي ينسب إلى قومه هو من كان ملكه

---

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مرجع سابق، ص٤٨٨.

(٢) الجابري، محمد عابد، (١٩٩٨م)، **ابن رشد سيرة وفكر**، (ط١)، مركز دراسات الوحدة العربية، ص٦١.

محدوداً بقومه، أما المنصور وملوك الموحدين فكان ملكهم على الأندلس والمغرب، وليست كل بلاد المغرب من البربر.

رابعاً: نقله عن القدماء أن الزهرة من الآلهة:

ما نقله عن بعض المتقدمين من الفلاسفة من ثبوت أن الزهرة من الآلهة! وقد استبعدها الجابري لأنها تتعلق بحكاية أمر منسوب لبعض الفلاسفة القدماء[١]، وهذا ظاهراً استبعاد صحيح، ولكن قد يكون انضم إلى ذلك ما قرره الفلاسفة ووافق عليه ابن رشد من الإقرار بالتعليل بين السموات والأرض، وأن للسموات والكواكب تأثيرات عليَّة ومعلولية على الإنسان وحياة البشر، وغير ذلك مما رضي به ابن رشد من مذاهب الفلاسفة كَقِدَم العالم ونحوه، فإن كان الأمر كذلك، فلا يجوز الاستهانة بهذا السبب، وبخاصة أن المؤرخين جعلوه سبباً ظاهراً لمحنته. وهو مع هذه القرائن كافٍ إذا لاحظنا أنَّ الدولة التي يتوطن فيها ابن رشد دولة إسلامية ذات مذهب مخالف لمذهب الفلاسفة كما قررنا سابقاً.

خامساً: مناوأة المخالفين له والمعارضين لفكره ومذهبه:

وهذا السبب ظاهر من مجريات الأحداث المذكورة، فإنهم هم الذين كانوا يتعقبونه ويظهرون ما يجدونه للمنصور حتى تغير عليه. وربما يكون هذا هو المراد أساساً بالسبب الخفي الذي أشار إليه صاحب المعجب، وإن كان الجابري خصصه بحنق المنصور لعدم مراعاة ابن رشد اللياقة في مخاطبته، وعدم اتباعه لما يُخدَمُ به الملوك من التقريظ[٢]. ولا أرى سبباً لتخصيصه بالمنصور فقط، بل هو عام في المنصور وأصحابه ومعاونيه ومن يخالف ابن رشد في مذهبه وطريقته، وقد يكون أحد أهمِّ أسباب سعيهم فيه.

---

(١) «**ابن رشد سيرة وفكر**»، مرجع سابق، ص٦٣.

(٢) انظر: الجابري، محمد عابد، «**ابن رشد سيرة وفكر**» مرجع سابق، ص٦٣.

سادساً: ممالأة أبي يحيى ضدَّ المنصور:

يشير الجابري إلى سبب آخر للمحنة، ووافقه في ذلك غيره من الباحثين[١]، وحاصل هذا السبب أن المنصور عرض له مرض الشديد في سنة ٥٨٧هـ، حتى ظنَّ أخوه أبو يحيى الذي كان والياً على قرطبة أنه يموت في هذا المرض، وكان ابن رشد صديقاً عزيزاً لأبي يحيى وسبباً في ولايته في أيام أبيه، والتي استمرت في أيام أخيه المنصور، ثم إنَّ أبا يحيى لما رجع إلى قرطبة في ذلك العام نادى الناس إلى نفسه، وقد كان يظنُّ وفاة المنصور، ولكن المنصور تعافى فاستدعى أخاه وأمر بضرب عنقه، وعاتب القرابة جداً ممن مال إلى أبي يحيى، أما ابن رشد فقد كان ألف في تلك الفترة «كتاب السياسة»، وكان يخاطب فيه أبا يحيى فيقول في خاتمته: «أعانكم الله على ما أنتم بصدده، وأبعد عنكم كل مثبط بمشيئته وفضله»[٢].

وإذا كان الأمر كذلك، فهو انقلاب سياسي كان ابن رشد أحد أركانه ولو من ناحية فكرية وتنظيرية، ثم انضمت إلى ذلك كله الأسباب المذكورة سابقاً، فألفت بمجموعها ما صار كافياً عند المنصور لمحاكمته ونفيه إلى أليسانة. وبهذا يكون السبب السياسيُّ أحد أعظم الأسباب.

سابعاً: إنكار وجود قوم عاد وسبب هلاكهم:

ومما أوردوه من أسباب المحنة، ما ذكره أبو عبد الله محمد بن عبد الملك الأنصاري المراكشي (٧٠٣هـ)، قال: «حدَّثني الشيخ أبو الحسن الرعيني رحمه الله قراءة عليه ومناولة من يده، ونقلته من خطه، قال: وكان قد اتصل ـ يعني: شيخه أبا محمد عبد الكبير ـ بابن رشد المتفلسف أيام قضائه بقرطبة، وحظي عنده فاستكتبه واستقضاه، وحدثني رحمه الله

---

(١) انظر مثلاً: صليبا، جميل، «**تاريخ الفلسفة العربية**»، مرجع سابق، ص٤٤٦.

ـ وأيضاً: «**دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية**»، مرجع سابق، ص٦٤٩.

(٢) هذا خلاصة ما ذكره الجابري في الكتاب السابق، ص٦٤ ـ ٦٧.

وقد جرى ذكر هذا المتفلسف وما له من الطوامّ[١] في محادة الشريعة، فقال: إنَّ هذا الذي يُنْسَبُ إليه ما كان يظهر عليه، ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه، وما كنت آخذ عليه فلتة إلا واحدة، وهي عظمى الفلتات، وذلك حين شاع في المشرق والأندلس على ألسنة المنجمة أن ريحاً عاتية تهبُّ في يوم كذا وكذا في تلك المدة تهلك الناس، واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منه واتخذوا الغِيْرانَ[٢] والأنفاق تحت الأرض توقياً لهذه الريح. ولما انتشر الحديث بها وطبّق البلاد، استدعى والي قرطبة إذ ذاك طلبتها وفاوضهم في ذلك، وفيهم ابن رشد، وهو القاضي بقرطبة يومئذ، وابن بندود[٣]، فلما انصرفوا من عند الوالي تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب، قال شيخنا أبو محمد عبد الكبير: وكنت حاضراً فقلت له في أثناء المفاوضة: إن صح أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد، إذ لم تعلم ريح بعدها يعمُّ إهلاكها، قال: **فانبرى إليَّ ابن رشد ولم يتمالك أن قال: والله وجودُ عادٍ ما كان حقاً، فكيف سبب هلاكهم!!** فسقط في أيدي الحاضرين، وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»[٤].

---

(١) جمع طامَّة: المصيبة، داهية تفوق سواها، مؤنث: طامّ؛ أي: الشيء العظيم، وفعلُه طَمَّ: عمَّ وغمر، وكثر حتى عظُمَ. [انظر: الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، (١٩٨٦م)، **القاموس المحيط**، ط١، مؤسسة الرسالة، مادة: طمّ]

(٢) الغِيْران: جمع غارٍ، وهو الكهف، وانقلبت الواو ياء لكسرة الغين. [لسان العرب: غوَر].

(٣) ربما يكون هذا أبا بكر بندود بن يحيى القرطبي، تلميذ ابن رشد. [انظر المعجب، (١: ٢٤٢)].

(٤) نقلت هذا النصَّ الخطير عن «**الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**»، للمراكشي المذكور، ت. إحسان عباس، (ط١)، (٢١ ـ ٣١: ٦)، دار الثقافة، بيروت، بواسطة: التليلي، عبد الرحمن، (٢٠٠٢م)، **ابن رشد في المصادر العربية**، (ط١)، المجلس الأعلى للثقافة. ص٩٨ ـ ٩٩. وذكر هذه الحادثة أيضاً الشمالي، عبده، في كتاب «**دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية**»، مرجع سابق، ص٦٤٨. وصليبا، جميل، في كتاب «**تاريخ الفلسفة العربية**»، مرجع سابق، ص٤٤٧.

فإن صحَّت هذه الحادثة! فإنَّ ابن رشد كان يتحدث فيما يخالف الشريعة منذ أيام قضائه بقرطبة إذن، والكلام فيه كان قديماً، ولكن لم يمسك عليه ممسَك يعتمد عليه إلا بعد ذلك، وربما كان ذلك بعدما كثرت زلاته.

تحليل أسباب نقمة المنصور على ابن رشد:

وثمَّة ملاحظات على ما ورد من هذه التواريخ والأحداث:

أولاً: دولة الموحدين دولة تنتمي في أصولها إلى الأشاعرة ولو في الغالب، كما رأينا، فقد قامت على أساس عقائدي، وحاولت تلافي الإشكالات التي وقعت فيها الدول السابقة قدر المستطاع.

وقد زعم الجابريُّ مُحاوِلاً تبرئةَ ابن رشد وبيان مخالفته للأشاعرة، أن ابن تومرت لم يكن أشعرياً! بل كان مذهبه خليطاً من عدة مذاهب معتزلية وشيعية وأشعرية وحزمية ظاهرية[(١)]!

أما **التشيع** فاحتج عليه باشتراط العصمة، وقد رأينا أن هذا الأصل كان عملياً عند الموحدين لا علمياً، فسرعان ما تخلوا عنه لما استقرت أمور دولتهم، ويتبين من دراسة مفهوم العصمة عند ابن تومرت أنه لم ينبه على تلك الأصول العقلية التي بناه عليها الشيعة، فلم يقل إن الإمام نفس النبي ﷺ، ولم يقل إنَّ الأئمة اثنا عشر، بل كان مفهوم العصمة عند ابن تومرت أقرب إلى العصمة العملية منها إلى العلمية العقائدية الشيعية، وإطلاقه القول بأن الإمامة أصل من أصول الدين يمكن أن يفهم على أنها أصل كالصلاة والصوم والحج ونحو ذلك من الأركان الثابتة، ولا ريب أن الإمامة ثابتة عند أهل السنة بهذا المعنى.

---

(١) انظر: الجابري، محمد عابد، (١٩٩٣م)، **نحن والتراث ـ قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، (ط٦)، المركز الثقافي العربي، ص٢٥٦.

وأما نسبته إلى **الاعتزال** فلم أرَ له دليلاً على هذه الدعوى، بل إن في كتب ابن تومرت ما يخالف ذلك؛ فإنه ينفي الإيجاب على الله تعالى ويصرُّ على أن الأحكام كلها من الشرع، وأن الوعد والوعيد شرعيان، فكيف يكون من يقول بذلك متأثراً بالاعتزال!

وأما تأثره بابن حزم فاحتج له الجابري بأنه ينفي القياس الفقهي معتمداً على عبارات لا تفيد ذلك[١]، بل تفيد نفي قياس الغائب على الشاهد، في العقائد، وذلك مجابهة للمجسمة الذين بنوا أركان عقيدتهم في الله على التشبيه والتجسيم المبني على قياس الغائب على الشاهد، واكتفى الجابري بتأمله لتلك العبارات في كتاب «أعز ما يطلب»! ولم يكلف نفسه أن يطالع الرسائل الأخرى في مجموع ابن تومرت الذي جمعه بعض تلامذته وسماه بـ[أعز ما يطلب] تسميةً للشيء باسم جزئه، والحقيقة أن ابن تومرت أثبت القياس الفقهي ـ ولم ينفه ـ صراحة، وما اعتمد عليه الجابري فهو عبارة تدلُّ على نفي القياس بين الشاهد (المخلوق) والغائب (الخالق)، وهو أمر صرَّح به الأشاعرة، وخالفوا فيه المعتزلة في باب الأفعال، واتكأ عليه ابن تومرت كثيراً في مخالفته للمرابطين الذين يسميهم: الملثمين، حيث كان يتهمهم بالتجسيم والتشبيه، وإن احتمل ذلك بحثاً!

أما **القياس الفقهي** فلم ينفه بحسب ما وجدته في كتبه الأخرى، ومنها ما أطلق عليه عنوان [الدليل على أن الشريعة لا تثبت بالعقل]، وهو في ضمن مجموع [أعز ما **يطلب**]، فقد قال: «ثم نرجع إلى **القياس الشرعي**، وهو ما دلَّ عليه اللفظ، وتضمنته الأصول العشرة المتقدمة[٢]، وهو على ضربين؛ تنبيه بالأدنى على الأعلى، وتنبيه على المعنى

---

(١) **نحن والتراث**، المرجع السابق، ص٢٥٧.

(٢) وقد ذكر ابن تومرت هذه الأصول العشرة في موضع سابق فقال: «إذ أصول الشريعة وفروعها منحصرة، وانحصار أصولها في عشرة، وهي: أمر الله، ونهيه، وخبره بمعنى الأمر، وخبره بمعنى النهي، وأمر الرسول ونهيه، وخبره بمعنى الأمر، وخبره بمعنى النهي، وفعله، وإقراره»، [ابن تومرت، محمد، **أعزُّ ما يطلب**، المؤسسة الوطنية للكتاب، ت. د. عمار طالبي، ١٥٧ ـ ١٥٨].

الجامع بين الغيرين المتساويين في المعنى، وهو باب كبير وأصل دقيق، وفيه زلَّ أكثر الناس، ولم يعرفوا تحقيق القياس[١]»، ثُم شرع بعد ذلك في بيان الأمور التي ينشأ عنها الزلل في القياس، وما يجوز وما لا يجوز من القياس، وهذا ليس فيه إنكار القياس من أصله كما هو معلوم، خلافاً لما قرره الجابري. وأما ما اعتمد عليه من **نفي القياس في اللغة** أيضاً فهو ليس مما خالف فيه ابن تومرت الأشاعرة، بل إن كثيراً منهم على أن لا قياس في اللغة! وأعجب من الجابري حينما قرر أن ابن تومرت **يوافق ابن حزم**، وهو قائل بالإجماع والقياس وغيرهما وبالتأويل ومتابعة الأشاعرة في كثير من المسائل وذلك كله يشنع فيه ابن حزم على المخالفين فيما عدا إجماع الصحابة وهو قول معروف عنه.

نعم قد يكون وافق الظاهرية ـ مثل ابن حزم وغيره كابن داود ـ في مناصرته للأخذ بظاهر الكتاب والسنة، وتقليل العمل بالأقيسة والاستنباط كلما أمكن ذلك، ولكن ذلك قد يكون نزعة عنده وافق فيها العديد من علماء أهل السنة كالإمام أحمد وغيره الذين كانوا يشددون في ذلك أكثر من غيرهم من الفقهاء، ولو كان مستنداً إلى ابن حزم شخصياً، لصرح بذلك، ولكنه لم يصرح ولم يُلوِّح!

فإذا بطل أن ابن تومرت مخالف للأشاعرة في الأصول، بهذه الصورة التي ذكرها الجابريُّ، فقد بطل أن ابن رشد موافق لابن تومرت فيما قام به!

وإنما حاول الجابري أن يرجع ما قام به ابن رشد إلى متابعته ـ التي افترضها الجابريُّ لابن تومرت ـ لكي يزيل عن ابن رشد متابعته المحضة للفلاسفة، ولكي يحاول أن يظهر أعماله على أنها استئناف لأعمال رجال أُصلاء غير متهمين بمتابعتهم للفلسفة ونحو ذلك، وأنا أرى هذا بعيداً عن الصواب! ولو كان الأمر كذلك لما استنكر صنيعَ ابن رشد أركانُ الدولة وخلفاؤها، فهم كانوا أَحقَّ من ابن رشد بتلك المتابعة لو صحَّ فَرْضُ الجابريِّ.

---

(١) ابن تومرت، محمد، **أعزُّ ما يطلب**، المؤسسة الوطنية للكتاب، ت. د. عمار طالبي، ص١٦٥.

ثانياً: مؤسس الدولة ابن تومرت، التقى بالغزالي ـ كما أورد البعض ـ وببعض طلاب الإمام الجويني، وبناء على ما استفاده منهم ومن غيرهم، سعى في إقامة الدولة على أركان شرعية ثابتة، فمن الطبيعي أن تكون مؤسسات الدولة وتوجيهاتها قائمة في القسم الأعظم على آراء أشعرية.

ثالثاً: تقرب ابن رشد من أبي يعقوب يوسف الأول وابنه المنصور مع علمهما باهتمامه بعلوم الفلاسفة ومعارفهم، يدلُّ دلالة أكيدة على احترام هؤلاء الملوك (الأشاعرة!) للفلاسفة، ويؤكد ذلك احترامهم لابن طفيل الفيلسوف، فلم يكونوا متَّصفين بالتعصب وضيق الأفق إذن، كما يوهم بعض الكتاب، بل كانوا يشجعون هؤلاء على البحث فيما هو مفيد. ولكن هذا لا يعني مطلقاً أن يبادر هؤلاء الفلاسفة بمهاجمة أسسٍ ـ بنوا عليها دولتهم ـ علناً، ثمَّ يدعون الناس إلى الابتعاد عن تلك الأصول، فإنَّ في ذلك مخالفة لنفس المبادئ التي قامت عليها الدولة، وليس من المستحسن عند العقلاء السكوت على من يفعل ذلك. خاصة أن هذه دولة كاملة بمن فيها من قضاة وعلماء وغيرهم، فكيف يتوقع الكتاب أن يسكت هؤلاء جميعاً عمَّن يحاول بشتى الطرق هدم الأسس التي أقاموا عليها دولتهم!

رابعاً: إذا انضمَّ إلى ذلك معاونةُ ابن رشد لأخي المنصور في انقلابه أو دعوته لنفسه في حياة أخيه، وذلك بغضِّ النظر عن طمعه في منصب سياسيٍّ أو لا، فمجرد معاونته لأبي يحيى كاف في نقمة الخليفة عليه، إذا عرفنا ذلك؛ فإنّا ندرك بجلاء سبب نقمة المنصور على ابن رشد، التي لم تدُم طويلاً.

خامساً: من الطبيعي إذن أن نتوقع غضب المنصور وهو الإمام المجاهد المشتغل بحرب النصارى ومخالفي دولته (دولة الإسلام في نظره) على من يُشيع القدح في أُسُسِ دولته من داخلها، فإنَّ ذلك لو أتيح له في تلك الفترة أن يستقرَّ على ما هو شارع فيه، لكان أوكد أسباب انهيارها.

سادساً: أرى أن الإجراء الذي اتخذه المنصور تجاه ابن رشد إجراء متوقع، ولم يكن ليغيب عن ذهن ابن رشد ولا غيره، ولم يكن ليتوقع أن يعامله المنصور بغير ذلك وبخاصة مع نقمة الفقهاء والعلماء عليه، ولما لهم من مكانة كأركان الدولة عند المنصور، فليس من مصلحة المنصور أن يميل إلى جانب ابن رشد لمجرد أنه يحبه، فإبعاده إلى مكان آخر، إنما هو وسيلة للاستراحة مما كان يفعل مما يضعف الدولة، من وجهة نظرهم.

وقد زعم الجابري أن ابن رشد لم يُحاكَم لأجل مخالفته للدين، الذي اتخذه خصومه غطاءً ظلماً وعدواناً، بل لأنه أدان في كتاب «السياسة» الاستبداد بدون هوادة[(١)]! وفي ذلك زيادة حماس لابن رشد، ومحاولة من الجابري وغيره أن يصوروا ابن رشد مَلاكاً غَيْرَ متَلَبِّسٍ بشيء ممّا يُعاب به، وهذا انحراف منهم عن الجادَّة، فلا يخفى أنَّ الظلم موجود في أغلب الدول، وقد كان ابن رشد متولياً للقضاء في فترة من فترات حياته لهذه الدولة، ولم يصدر منه ما يستنقصها، مما هو خارج عن المألوف، ولم تزل علاقته بالمنصور جيدة إلى أواخر حياته، ألم يدرك ابن رشد العيوب الواقعة في تلك الدولة إلا عندما كتب كتاب السياسة! وهل كان يرجو أن يكون أبو يحيى قادراً على إزالة الظلم مطلقاً ودفعة واحدة! ثم إن ما في «كتاب السياسة» مما يدين الظلم والاستبداد موجود في كلِّ كتب السياسة التي ألفها الفقهاء من قبل ابن رشد ومِنْ بَعْدِه، ولم يُرْوَ عن أحد منهم أنه أدين بسبب مجرد تأليف نحو ذلك الكتاب! وقد تعرض ابن خلدون لبعضِ المحن، ولم يكن ذلك لمجرد كلامه وتأليفه في السياسة، بل لمزاولته لها بنفسه وإعانته لبعض الناس على بعض، ومن الطبيعي أن يصاب الخاسرون بمحنة من طرف الأقوياء الغالبين، ومن ظنَّ غير ذلك فهو واهم.

وأمّا ما زعمه الجابري من أنَّ مناوئي ابن رشد كانوا يتلبسون بالدين تلبساً، فهي تهمة عرية عن التحقيق، فأساس الدولة كان الدين، نعم لا يقال إنهم كانوا بريئين عن

---

(١) ابن رشد سيرة وفكر، مرجع سابق، ص٦٧.

الخطأ والنقص، فهم كغيرهم، واقعون ـ إجمالاً ـ في المخالفات بلا ريب، ولكن نسبة تهمة التلبس بالدين لقصد المنفعة إليهم ظلماً وعدواناً، يفهم منها أنهم لم يكونوا يعبؤون بالدين وإنما كانوا يستغلونه لمصالحهم فقط! وهذا ما لا يمكن الموافقة عليه مطلقاً، وهذه تهمة يكيلها أصحاب الأفكار المعاصرة، العلمانيون والحداثيون للفقهاء وعلماء الدين دائماً، فهي تهمة جاهزة لديهم وهم مستعدون دائماً لأنْ يُلبِسوها لمن يعارضهم من المتدينين؛ فإنْ قُبِلَ منهم ذلك، فإنَّ قبولَهم لكون ابن رشد ـ وأنفسهم ـ مخالفاً لتعاليم الدين يكون أولى وأقرب. وبذلك ينهدم ما يحاول بعضهم إخفاءه من زعمِ أنّ المسألة لا علاقة لها بالدين مطلقاً، **فالدين له شأن أكيد على أي وجه قلبتَ الأمر.**

ومما يدلُّ على أن قرار المنصور كان يغلب عليه التعليل الدينيّ، وإن لم تخلُ منه عوامل السياسة، فلا فصل كما قد يُتَوهم، أن ذلك الأمر منه كان بعد التخلص من أبي يحيى بمدة، ويدلُّ على ذلك أيضاً ما قاله **المنصور في المنشور المتعلق بهذه المحنة**، وفيه يقول بعد أن ذكر أن بعض الناس ينحرفون عن الدين: «فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم وقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال، ظاهرها موشح بكتاب الله وباطنها مصرح بالإعراض عن الله، ... فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في سوداء السفهاء من الغواة، نبذناهم في الله نبذَ النواة، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة، وأبغضناهم في الله كما أنا نحب المؤمنين في الله، وقلنا: اللهم إن دينك هو الحق اليقين، وعبادك هم الموصوفون بالمتقين، وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك، وعميت عن أبصارهم وبصائرهم بَيِّنُ بَيِّناتك، فباعد وألحق بهم أشياعك حيث كانوا وأنصارهم، ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلجام بالسيف في مجال ألسنتهم والإيقاظ بحَدِّه من غفلتهم وسنتهم، ولكنهم وقفوا بموقف الخزي والهون، ثم طردوا عن رحمة الله... إلخ[1]».

---

(١) انظر نصَّ المنشور في: **ابن رشد في المصادر العربية**، مرجع سابق، ص٩٧ ـ ٩٨. وذلك نقلاً عن ابن=

فهذا المنشور الرسميُّ يوضِّحُ بلا ريبٍ أنَّ الأساس في محاسبة هؤلاء وعقابهم بما عوقبوا به كان أمراً مبنياً على نظرة الخليفة المنصور الدينية، وليس مجرد سياسة ومصالح شخصية له ولمن حولَه! أو لأنهم ـ الذين غضب عليهم ـ قد عارضوا الظلم وأدانوا التعسف!

ويرى الناظر بوضوح أن المنصور يعترف بمحبته لابن رشد ويبدو ظاهراً أيضاً أنه يبحث له عن أمر يعفيه من العقاب، ولكنه ظهر له ما يوجب عليه ذلك، فاكتفى بالإبعاد. وهو يقول إنه كان يحبه في الله، ظناً منه أنه عامِلٌ بالشريعة، فلما تبين له خلاف ذلك أبغضه في الله، وبقيت محبته القلبية في نفسه كما يستظهر من تقريبه له بعد سنتين أو ثلاثة قبيل موته، وبعد شهادة الشهود أن ابن رشد بريء من ذلك.

ومما يؤكد هذا التعليل ـ أي: إنّ عوامله القوية دينية وإن لم تخلُ من السياسة ـ أنَّ المنصور كان قد غيَّر من سياسته المتعلقة بالفقه والفلسفة وغيرها من العلوم، وذلك خلافاً لما كان عليه والده، ولم يكن تغيره مختصاً بالفلسفة وحدَها أو بابن رشد وحدَه حتى يصح للناس أن يصَوِّروه على أنه شهيد الفكر والبحث العلمي! وذلك أن المنصور لما طمع في الأمر أخوه أبو حفص عمر المتلقب بالرشيد، وعمه سليمان بن عبد المؤمن، وكان أحدهما بشرقي الأندلس بمدينة مرسية والآخر بتادلا من بلاد صنهاجة، فقتلهما بعد أن قاما عليه، قال صاحب المعجب: «وبعد قتله هذين الرجلين هابه بقية القرابة وأشربت قلوبهم خوفه بعد أن كانوا متهاونين بأمره محتقرين له لأشياء كانت تظهر منه في صباه توجب ذلك وكان قتله هذين الرجلين في سنة ثلاث وثمانين وخمسمئة، وأظهر بعد ذلك زهداً وتقشفاً وخشونة ملبس ومأكل.

= عبد الملك الأنصاريِّ المراكشي، المتوفى سنة (٧٠٣هـ/ ١٣٠٣م). من كتابه «**الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**»، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط١، (٦: ٢١ ـ ٣١).

وانتشر في أيامه للصالحين والمتبتلين وأهل علم الحديث صيت، وقامت لهم سوق وعظمت مكانتهم منه ومن الناس. ولم يزَل يستدعي الصالحين من البلاد ويكتب إليهم يسألهم الدعاء ويصل من يقبل صلته منهم بالصلات الجزيلة.

وفي أيامه انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرد ما فيها من حديث رسول الله ﷺ والقرآن، ففعل ذلك، فأحرق منها جملة في سائر البلاد كمدونة سحنون، وكتاب ابن يونس، ونوادر ابن أبي زيد، ومختصره، وكتاب التهذيب للبراذعي، وواضحة ابن حبيب، وما جانس هذه الكتب ونحا نحوها.

لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس يؤتى منها بالأحمال، فتوضع، ويطلق فيها النار، وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة، وأمر جماعة ممن كان عنده من العلماء المحدثين بجمع أحاديث من المصنفات العشرة الصحيحين والترمذي والموطأ وسنن أبي داود وسنن النسائي وسنن البزار ومسند ابن أبي شيبة وسنن الدارقطني وسنن البيهقي، في الصلاة وما يتعلق بها على نحو الأحاديث التي جمعها محمد بن تومرت في الطهارة، فأجابوه إلى ذلك، وجمعوا ما أمرهم بجمعه فكان يمليه بنفسه على الناس ويأخذهم بحفظه، وانتشر هذا المجموع في جميع المغرب، وحفظه الناس من العوام والخاصة فكان يجعل لمن حفظه الجعل السنيَّ من الكِسا والأموال، وكان قصده في الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة، **وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده،** إلا أنهما لم يظهراه وأظهره يعقوب هذا، يشهد لذلك عندي ما أخبرني غير واحد ممن لقي الحافظ أبا بكر ابن الجد أنه أخبرهم قال: لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب أول دخلة دخلتها عليه وجدت بين يديه كتاب ابن يونس فقال لي: يا أبا بكر أنا أنظر في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله، أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال، أو خمسة أقوال، أو أكثر من هذا، فأي هذه الأقوال هو الحق؟ وأيها يجب أن يأخذ به المقلد؟ فافتتحت أبين

له ما أشكل عليه من ذلك. فقال لي وقطع كلامي: يا أبا بكر ليس إلا هذا! ـ وأشار إلى المصحف ـ أو هذا! ـ وأشار إلى كتاب سنن أبي داود وكان عن يمينه ـ أو السيف! »[1].

إذن النكبة لم تكن مختصة بالفلسفة، ولا بابن رشد وحدَه، بل كانت عامة، وشملت حتى كتب الفقهاء الكبار كما نرى في هذا النصِّ.

بل أستطيع أن أقول إنَّ قبول ابن رشد العودة إلى المنصور قبيل موته لمّا أنْ عفَا عنه، يُظهِرُ بجلاءٍ أنَّ الأمر من ابن رشد لم يكن له علاقة بإدانته للتعسف والظلم في الدولة، ولو كان الأمر كذلك لما عاد والأمر على ما هو عليه!

كتبـه:

لابن رشد مؤلفات كثيرة في أربعة أقسام: شروح ومصنفات فلسفية وعملية، شروح ومصنفات طبية، كتب فقهية وكلامية، وكتب أدبية ولغوية، ولكنه اختص بشرح كل التراث الأرسطي، وفيما يأتي أهم هذه الكتب:

* كتاب مناهج الأدلة.
* كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.
* كتاب تهافت التهافت الذي رد فيه على الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة.
* تلخيص وشرح كتاب ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا).
* تلخيص وشرح كتاب البرهان.

---

(١) المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، مرجع سابق، (١: ٨١).

وقد أشار إلى ذلك أيضاً: الصغير، عبد المجيد، **المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد عند مغاربة القرنين السادس والثالث عشر للهجرة (١٢و١٩)م، أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في المغرب، بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، (١٩٧٨م)**،جامعة محمد الخامس ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية. (بلا رقم طبعة). ص٣٠٦.

* تلخيص كتاب المقولات (قاطيغورياس).

* تلخيص كتاب الأخلاق.

* تلخيص كتاب السماع الطبيعي.

* شرح كتاب النفس.

* شرح كتاب القياس.

* مقالة في العقل.

* مقالة في القياس.

* مقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان.

* مقالة في حركة الفلك.

* مقالة في القياس الشرطي.

* كتاب الكليات.

* كتاب «الحيوان».

* كتاب «المسائل» في الحكمة.

* «جوامع كتب أرسطاطاليس» في الطبيعيات والإلهيات.

* كتاب «**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**» في الفقه. ومع شهرة هذا الكتاب، إلا أن صاحب الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، أبا عبد الله المراكشي قال: «واستقضي (أي: ابن رشد) بإشبيلية ثم بقرطبة فنظر حينئذ في الفقه وصنف فيه كتابه المسمى «بداية المجتهد وكفاية المقتصد»، ونَقَلْتُ من خط التاريخي المقيد بالمفيد أبي العباس بن علي بن هارون ما نصه: أخبرني محمد ابن أبي الحسن ابن زرقون أن القاضي أبا الوليد ابن رشد استعار منه كتاباً مضمنه أسباب الخلاف الواقع بين أئمة الأمصار، من وضع بعض فقهاء

خراسان، فلم يردَّه إليه، وزاد فيه شيئاً من كلام الإمامين أبي عمر بن عبد البر وأبي محمد ابن حزم ونسبه إلى نفسه، وهو الكتاب المسمى «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، قال أبو العباس: والرجل غير معروف بالفقه وإنْ كان مقدَّماً في غير ذلك من المعارف[١]».

وهذا قد يثير الشكَّ بأصالة ابن رشد في باب الفقه، وهذا غير بعيد، فمن نظر في كتابه في الأصول الذي سمّاه «الضروري في أصول الفقه» ولخَّص فيه المستصفى للغزالي عرَف أنه ليس ذا باع عظيم في هذا الباب، فقد كان معتمداً فيه على من يتقدهم.

* * *

(١) المراكشي، محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاريّ الأوسي (أبو عبد الله)، (١٩٧٣م)، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، أكاديمية المملكة المغربية ـ الرباط، دار الثقافة ـ بيروت، ت. د. إحسان عباس، (٦: ٢٢).

الفصل الثاني

تعريف بعلم الكلام والفلسفة

المبحث الأول: التعريف بعلم الكلام

يسمَّى علم الكلام بعلم «أصول الدين» أيضاً، و«علم العقائد»، وعلم «الأسماء والصفات»، و«الفقه الأكبر» لأنَّه يشتغل بالعقائد، وهي أعظم أهمية من الأعمال وأسبق منها[١]، في مقابل الفقه المشتغل في أحكام الأعمال الجزئية، وكل تسمية له تدلُّ على جانب من موضوعه الذي يبحث فيه أو غايته التي يهدف إلى إثباتها.

وقد عرفه العلماء بأساليب متنوعة ووضعوا له تعريفات، ومنها ما أورده الإمام التفتازاني في تهذيب الكلام: فقال: «الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية[٢]».

---

(١) انظر: البياضي، أحمد بن الحسن (كمال الدين)، (بلا تاريخ)، **إشارات المرام من عبارات الإمام**، (ط١)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ت. يوسف عبد الرزاق، ص٢٨ ـ ٣١، ص٤٤، حيث ورد فيه سبب تسمية هذا العلم بهذه الأسماء، مع أنها أصبحت مشهورة.

(٢) السنندجي، عبد القادر (الكردستاني)، (ت ١٣٠٤هـ)، (٢٠٠٦م)، **تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام**، (بلا رقم طبعة)، دار البصائر، ص٨ ـ ٩.

وعلى هذا الشرح حاشية المحاكمات للشيخ محمد وسيم الكردستاني، و«تهذيب الكلام» للإمام سعد الدين التفتازاني، وهو القسم الثاني من كتاب «**تهذيب المنطق والكلام**» الذي ألفه الإمام التفتازاني في المنطق وعلم الكلام، وعلى قسم المنطق شروح عديدة منها شرح الخبيصي، وعليه حواشٍ عديدة منها حاشية العطار، طبعة دار البصائر ـ القاهرة.

وعرف الشيخ عبد القادر السنندجي المراد بوصف العقائد بـ«الدينية» بقوله: «المنسوبة إلى دين نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم، سواء بطريق الجزئية أو المبدئية، وسواء كانت من الدين في الواقع ككلام أهل الحقِّ، أم لا، ككلام الفِرَق المبتدعة الضالة[(١)]».

وقال الإمام العضد في المواقف: «والكلام: علمٌ يُقتدرُ معه على إثباتِ العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه[(٢)]».

يؤخذ من تعريف العلماء لعلم الكلام أمور منها:

أولاً: أن هذا العلم يبحث في أصول الدين من حيث بيانها وإثباتها، ويبحث في

---

(١) انظر: «**تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام**»، مرجع سابق، ص٨ ـ ٩.

ثم قال الشارح: «كذا في **شرح المقاصد** فإذاً يكون المراد من العلم مطلق التصديق سواء طابق الواقع أو لا ليشمل إدراك المخطئ». انتهى. واعترض على قول المصنف: «اليقينية» ثم اعتذر له بقوله: «إلا أن يقال المراد اليقينية بزعم المستدل». انتهى ص١٠. ووضح الشيخ محمد وسيم هذا الاعتراض بقوله: «أي: المطابقة للواقع باعتقاده، سواء كانت مطابقة في نفس الأمر أم لا، فالتعبير بالزعم بالنسبة إلى الواقع لا بالنظر إلى اعتقاده، كيف وقد اعتبر في أدلتها اليقين، فتدبر». انتهى. انظر ص١٠.

وقد خالف الإمام الغزالي في أواخر «**الاقتصاد في الاعتقاد**»، [انظر: الاقتصاد في الاعتقاد (ط١: ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، دار المنهاج، ص٢٧١]، وسايره الإمام ابن الهمام في أوائل «المسايرة»، [انظر: **المسايرة**، (ط١: ٢٠٠٢م)، ومعها **المسامرة** لابن أبي شريف، دار الكتب العلمية، ص٢١]، فقد نَصَّا على أن بعض العقائد يكفي فيها الظن، وخاصة ما لم يكن من قبيل الأصول بل الفروع. ومن الظاهر أن الإمام السعد التفتازانيَّ هنا يشترط القطعية ولو في اعتبار الناظر.

(٢) الجرجاني، علي بن محمد (السيد الشريف)، «**شرح المواقف**» ممزوجاً بالمواقف، وما نقلته عبارة العضد فقط، طبعة دار الطباعة العامرة، وهي طبعة عثمانية قديمة، في ثلاثة أجزاء ضخمة، وعلى هامشها طبع «**مطالع الأنظار**» للإمام الأصفهاني شرح «**طوالع الأنوار**» للإمام البيضاوي، و«**شرح التجريد**» للقوشجي. وفي أسفل الصفحة طبعت عدة حواشٍ على شرح المواقف، منها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي، وحاشية المولى حسن جلبي، (١: ٢٣).

فروع الدين من حيث تمييزها عن الأصول، ويمهد بإثبات القواعد التي لا يمكن تقرير الفروع إلا عليها.

ثانياً: إذا صحَّ هذا، فإنَّ لهذا العلم موقعاً عظيماً عالياً في العلوم الدينية، ويلزم عن ذلك أن يكون له تأثير بالغ في سائر العلوم، وذلك لأن الدين له مدخلية في أكثر العلوم البشرية، إما مباشرة أو بالعرض.

ولذلك اعتبره كثير من العلماء أهمَّ الأمور الدينية، كالغزالي[١]، والإمام العضد الإيجي حيث حكم على قول من قال بوجود علم أعلى من علم الكلام بالبطلان[٢]، والعلامة الأصفهاني حيث قال: «فإن قواعد الشرع ومعالم الدين أصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقف على إثبات أن الله متكلم مرسل للرسل موحٍ إليهم، وهذه الأمور إنما تعلم من الكلام، فيكون مبنى قواعد الشرع وأساسها ورئيس معالم الدين ورأسها[٣]».

مع العلم أنَّ بعض العلماء من القدماء كالشافعي والإمام مالك وغيرهما[٤]، قد

---

(١) انظر مثلاً: الغزالي، أبو حامد، (ط١: ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار المنهاج، ص٧١. وقد ذكر ذلك في كثير من كتبه ككتاب الإحياء والمستصفى وغيرهما.

(٢) انظر: **شرح المواقف**، مرجع سابق، (١: ٢٩)، وأيده في ذلك الشارح المحقق الشريف الجرجاني.

(٣) انظر: الأصفهاني، شمس الدين، (١٣٢٣هـ)، **مطالع الأنظار ـ شرح طوالع الأنوار**، (بلا رقم طبعة)، المطبعة الخيرية بمصر (١: ١٦)، مرجع سابق، على هامش «شرح المواقف».

(٤) انظر كتاب: السيوطي، جلال الدين، (بلا تاريخ ولا رقم طبعة)، **صون المنطق والكلام**، ت: د. علي سامي النشار، طبعة دار الكتب العلمية، وانظر أيضاً تحليل هذه الأقوال الواردة في هذا الكتاب في كتاب «**تدعيم المنطق**»، وتوجد دراسة جيدة لهذا الموضوع في كتاب «**نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ**»، مع ملاحظة أنَّ في هذا الكتاب بعض الآراء التي هي محل الاعتراض.

ـ فودة، سعيد، (٢٠٠٢م)، **تدعيم المنطق**،(ط١)، دار الرازي، ص١١٥ ـ ١٩٨.

ـ سالم، أحمد محمد، (٢٠٠٨م)،**نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ**، (ط١)، دار رؤية.

وردت عنهم كلمات في ذمِّ الكلام[1]، ولكن حُذَّاق المتكلمين حملوا هذه الأقوال إما على متكلمين معينين كالمعتزلة أو أصحاب آراء باطلة غيرهم كالقدرية الأوائل والجهمية، ولم يجوزوا القول بأن هذه الآراء عامة في جميع مواردها، لئلا يستلزم ذلك ذم أعمال بعض الأئمة الكبار كأبي حنيفة والحارث المحاسبي وغيرهما، وأيضاً فإن النقد الداخلي لهذه الكلمات تدلُّ على أن أصحابها إنما أرادوا كلام بعض المتكلمين المنحرفين، ولم يعمموا القول على جميع علم الكلام فيبطلوه[2].

ومن المعلوم أيضاً أنَّ أنصار بعض الفرق الإسلامية الأخرى كابن تيمية كتب كلاماً كثيراً في ذم الكلام[3]، ولكنه كان يريد ذمَّ كلام غيره من المتكلمين، لا إبطال أصل

---

(١) ويوجد كتاب للهروي اسمه «**ذم الكلام**»، مطبوع في دار الفكر اللبناني، أورد فيه المؤلف العديد من هذه الأقوال والآراء، وقد تكلمت على جملة منها في كتاب «تدعيم المنطق».

(٢) انظر مثلاً ما قاله الإمام: التفتازاني، سعد الدين، (بلا تاريخ أو رقم طبعة)، في **شرح العقائد النسفية**، طبعة مكتبة إسلامية ميزان ماركيت، ومعها الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية. ص٢٢.

وأيضاً التفتازاني، سعد الدين، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، **شرح المقاصد**، (بلا رقم طبعة)، أي: مقاصد الطالبين في علم أصول الدين، دار المداد، وهي طبعة مصوّرة عن طبعة مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي في دار الخلافة العامة بالأستانة سنة ١٣٠٥هـ ص٦ ـ ٧.

وانظر: **إشارات المرام من عبارات المرام للبياضي**، مرجع سابق، ص٤٤، حيث ذكر أن المتقدمين كانوا يطلقون اسم الكلام على كلام المخالفين فقط، ولهذا ورد الذم مطلَقاً، فهو وإن كان مطلقاً لفظاً، إلا أنه مقيدٌ عرفاً بما اشتهر بينهم، ولذلك لم يتردد العلماء من بعدُ باستعمال هذا الاسم، لمعرفتهم حقيقة مراد المتقدمين، وأنهم لا يذمون أصول العلم، بل بعض نتائج المخالفين.

(٣) انظر مثلاً كتابه «**درء التعارض بين العقل والنقل**»، وكتاب «**منهاج السنة**»، وكتاب «**بيان تلبيس الجهمية**» الذي ألفه للرد على الإمام الرازي في كتابه «**أساس التقديس**»، وغيرها من كتب ابن تيمية، تجد أنه كان يحاول فيها معارضة كلام غيره بكلامٍ من عنده، فهو في الحقيقة متكلم من بين المتكلمين.

ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، ١٤٢٦هـ **بيان تلبيس الجهمية**، ط١، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف ـ مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الأمانة العامة. ت. محمد عبد العزيز اللاحم، وآخرون. =

الكلام، لأنه عارض حججهم بحجج من عنده، وحاول إبطال استدلالاتهم بأدلة أخرى يقترحها، وهذا هو عين عمل المتكلم، وذلك خلافاً لبعض الباحثين[١] الذين زعموا أن ابن تيمية نقض أصل الكلام، أو أيدوا هذا الموقف.

وقد قام بعض الفلاسفة القدماء كابن رشد بنقد علم الكلام نقداً جارحاً[٢]، محاولة منه لإحلال فلسفة أرسطو محلَّ هذا العلم. وتبعه على ذلك الكثير من المفكرين المعاصرين محاولين إحلال الفكر الفلسفي الغربي المعاصر محل الفكر الإسلامي[٣].

ونعلم أيضاً أنَّ بعض المفكرين[٤] ذوي الاتجاهات المعاصرة يحاولون قدر جهدهم إبطال فائدة هذا العلم بحجج مختلفة نحو أن الدين لا يبرهن عليه أصلاً، وإنما يؤخذ بالإيمان والإرادة لا غير، ويعتمدون على أصول فلسفية غربية معاصرة تنفي وجود تأصيل

= ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، **درء التعارض بين العقل والنقل**، ط١، دار الكتب العلمية. ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، **منهاج السنة**، ط١، دار الكتب العلمية.

(١) ومنهم الدكتور أبو يعرب المرزوقي في بعض مقالاته المنشورة على موقعه الإلكتروني، وبعض كتبه المطبوعة ككتاب «**إصلاح العقل**»، و«**منزلة الكلي**». ووافقه في ذلك أيضاً د. طه عبد الرحمن كما صرَّح بذلك في كتاب «**العمل الديني**» القسم المتعلق بالعقل المجرد، وغيرهما.

ـ المرزوقي، أبو يعرب، ٢٠٠١م، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**، ط٣، مركز دراسات الوحدة العربية.

ـ المرزوقي، أبو يعرب، ١٩٩٤م، **منزلة الكلي في الفلسفة العربية**، ط١، نشر جامعة تونس.

ـ عبد الرحمن، طه، ١٩٩٧م، **العمل الديني**، ط٢، المركز الثقافي العربي.

(٢) انظر كتابه «**مناهج الأدلة**» مثلاً، وهو موضوع هذه الدراسة.

(٣) انظر مثلاً مقدمة فرح أنطون على **مناهج الأدلة**، وأعمال الكثير من أتباع مدرسته.

(٤) انظر مثلاً كتب: أركون، محمد، ١٩٩٩م، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ط١، المركز الثقافي العربي.

ـ أركون، محمد، ١٩٩٦م، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ط٢، المركز الثقافي العربي. وغيرها.

عقلي للفكر الديني. أو أن الدين ليس بحاجة لحجج أخرى من العقل البشري لزعم هؤلاء أن في ذلك استنقاصاً للقرآن ولكلام الله تعالى[١].

ومع ذلك كله، فلعلم الكلام ـ أو علم أصول الدين ـ أهمية عظيمة وفائدة للإسلام والمسلمين، وذلك في مختلف الجهات العلمية الدراسية والبحثية التي يهتم بها البشر.

والمعتاد أن المفكر الذي يقوم ببناء فكره الكلي الباحث في أصول الوجود وحقيقته وغاياته بناءً على النظر في جهاته الكلية، مراعياً الأصول المقررة في الدين الإسلامي، فهو المتكلم الإسلامي، فالمتكلم هو الباحث في الأصول الفكرية العليا المشار إليها من أجل إثباتها بأدلتها، المدافعُ عنها ضدَّ المخالفين، معتمداً إما على مبادئ مسلمة أو مبرهنة وذلك بحسب المسائل.

المبحث الثاني: التعريف بالفلسفة

قال الخوارزميُّ الكاتب: «الفلسفة مشتقة من كلمة يونانية، وهي فيلاسوفيا[٢]، وتفسيرها: محبة الحكمة، فلما عُرِّبَتْ، قيل: فيلسوف، ثم اشتقت الفلسفة منه[٣]، ومعنى

---

(١) فودة، سعيد، (٢٠٠٨م)، **محاضرة طبيعة التفكير الإسلامي في الإجابة عن الأسئلة الفلسفية التقليدية**، (بلا رقم طبعة)، ضمن مؤتمر الفلسفة الذي عقدته الجامعة الأردنية بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ص٥. موقع الأصلين ـ الشبكة الدولية للمعلومات.

(٢) كذا بالأصل، وهي فيلوسوفيا filosofia. (الأعسم، عبد الأمير، (٢٠٠٦م)، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، (بلا رقم طبعة)، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٢٠٦).

(٣) قال د. عبد الأمير الأعسم: «الظاهر أنه تصرف بأصل الاشتقاق اليوناني معكوساً، لأن الأصل حب الحكمة filosofia، ثم اشتقت الفيلسوف filosofos»، (**المصطلح الفلسفي عند العرب**، مرجع سابق، ص٢٠٦).

وقد بحث الدكتور عزمي طه السيد في أصل كلمة فلسفة وذلك في المقدمة التحليلية التي كتبها لترجمته «محاورة كراتيليوس»، واعتمد على قول أفلاطون في تلك المحاورة: «كلمة [سوفيا] (=حكمة) غامضة جداً، وتبدو أنها ليست من أصل محليٍّ»، وذكر د. عزمي بناءً على ذلك أن هذه الكلمة دخلت=

الفلسفة: **علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح**، وتنقسم قسمين: أحدهما نظريٌّ، والآخر الجزء العمليُّ. ومن الحكماء من جعل المنطق جزءاً ثالثاً غير هذين، ومنهم من جعله جزءاً من أجزاء العلم النظريِّ، ومنهم من جعله آلة للفلسفة، ومنهم من جعله جزءاً منها وآلة لها(١)».

وقال مراد وهبة: «فيثاغورس هو الذي وضع لفظ فلسفة، إذ قال: «لست حكيماً، فإنَّ الحكمة لا تضاف لغير الآلهة، وما أنا إلا فيلسوف» أي: محب للحكمة(٢)».

وعرَّف الكنديُّ الفلسفة بأنها: «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان(٣)».

وأما وليم جيمس إيرل فقد قال في تعريف كلمة الفلسفة ومفهومها: «تأتي لفظة فلسفة من كلمتين يونانيتين: الأولى هي فيليا philia، وتعني: الحب أو الصداقة، والثانية

= اليونانية من لغة أخرى ربما تكون شرقية، ودعا المختصين في اللغات القديمة أن يبحثوا في ذلك. ورتب على ذلك ـ مصيباً ـ إن ثبت ما ذكره أنّ اليونان لم يكونوا أوّل من بحث في الفلسفة ...إلخ. [انظر: المقدمة التحليلية التي وضعها د. عزمي طه السيد لترجمته لكتاب **محاورة كراتيليوس** (في فلسفة اللغة) لأفلاطون. منشورات وزارة الثقافة، الأردن ـ عمان (١٩٩٥م) ص٨١ ـ ٨٣].

ويبدو لي أنَّ هناك تقارباً ملحوظاً بين كلمة (سوفيا) وأصل كلمة (صوفي) المأخوذة من الصفاء القريب من معنى الحكمة وطلبها.

(١) الخوارزميُّ الكاتب، محمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله، (ت ٣٨٧هـ/ ٩٩٧م)، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، **مفاتيح العلوم**، (ط٢)، المقالة الثانية منه، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، وقد نقل د. عبد الأمير الأعسم القسم المتعلق بالمصطلحات الفلسفية تحت اسم «**الحدود الفلسفية**»، والنصُّ المنقول ص٢٠٦ ـ ٢٠٧، في ضمن كتاب «**المصطلح الفلسفي عند العرب**». وهو مرجع سابق.

(٢) وهبة، مراد، (٢٠٠٧م)، **المعجم الفلسفي**، (بلا رقم طبعة)، طبعة دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ص٤٦٨.

(٣) الكندي، **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله**، (ط١)، (١٩٤٨م)، ت. د. أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية. ص٧٧.

ـ الحفني، عبد المنعم، (٢٠٠٠م)، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، (ط٣)، مكتبة مدبولي، ص٦٠٢.

هي صوفيا Sophia، وتعني: الحكمة. فالفلسفة إذن من جهة الأصل اللغوي تعني: محبة الحكمة[١]».

ثم بين أن هناك أمرين يجب ملاحظتها، **الأول**: أن حبَّ الشيء لا يستلزم امتلاكه بالضرورة، فالحب هنا هو الرغبة إلى الشيء، فكون المرء فيلسوفاً، يعني إذن أنه يسعى إلى الحكمة، وليس بالضرورة أنه يستحوذ عليها. **والثاني**: أن الحكمة هنا تدل على كل بحث فكريٍّ دؤوب في أيِّ مجال من المجالات[٢].

وبين جيمس إيرل أنَّ الفلسفة فرع معرفيٌّ يدور حول المفاهيم لا حول الوقائع[٣].

قال لالاند: «يبدو لي أن الفكرة الرئيسة، وحتى المعنى التقليدي الكبير لكلمة فلسفة هما في آن واحد فكرة الاجتهاد في اتجاه التوليف الشامل، أليست الفلسفة تصوراً إجمالياً للعالم أو لعالمية الأشياء، يتعلق في آن بالظواهر وبالروح، لكن في علاقاتها المتبادلة، ويقدِّم هذان الطابعان الجوهريان للكائن معرفةً توحيديةً وتدبيرية معاً؟[٤]».

ونقل لالاند عن بلوندل: «في هذا المفهوم، يبدو أنَّ هناك عنصرين متمايزين ومتضامنين دائماً، هما: المعرفة العقلية للحقيقة الصحيحة، والحلُّ العمليُّ والراسخ لمسألة المصير البشري، بكلمة: قاعدة الحياة والسمة المؤسسة على يقين فكريٍّ وعلى ركيزة واقعية معروفة بشكل مناسب، وصلبة قدر الإمكان[٥]».

---

(١) إيرل، وليم جيمس، (٢٠٠٥م)، **مدخل إلى الفلسفة**، (ط١) ترجمة عادل مصطفى، مراجعة: يمنى طريف الخولي، طبعة المجلس الأعلى للثقافة، ص١٣.

(٢) انظر **مدخل إلى الفلسفة**، ص١٤. مرجع سابق.

(٣) إيرل، وليم جيمس، **مدخل إلى الفلسفة**، ص١٦، مرجع سابق.

(٤) لالاند، أندريه، (٢٠٠١م)، **موسوعة لالاند الفلسفية**، (ط٢)، منشورات عويدات، (٢: ٩٨١)، نقلاً عن د.بارودي.

(٥) **موسوعة لالاند الفلسفية**، المرجع السابق، (٢: ٩٨٢).

إذن يوجد سعيٌ دائب عند الفلاسفة لتكوين تصور كليٍّ عن الحياة ليبنوا على هذا التصور أحكاماً عملية فرعية، لا تصورات كلية فقط. إذن فكل فلسفة لا تستمد تصوراتها الكلية من الدين الإسلامي، فإنها ستنتهي حتماً إلى القول بأحكام عملية خارجة عن مضمون الأحكام الإسلامية، ولذا فينبغي أن يشترط في الفلسفة لكي تكون إسلامية، أن تكون تستمد مبادئها وغاياتها من الإسلام.

لا يوجد شرط لاعتبار الفكر فلسفياً أن يكون غير مراعٍ للمبادئ الإسلامية، وإلا لكانت كل فلسفة غيرَ إسلامية، ومنافية للإسلام، وهذا الأمر غير صحيح إلا عند بعض المتعنتين، كبعض الاتجاهات الفلسفية التي نهضت مناقضة للأديان من أصلها كالشيوعية، بل وصْفُ الفلسفيِّ صار معتَبَراً فيه أن يكون الفكر كلياً بحسب موضوعه تأملياً أو تحليلياً، وهذه الفلسفة إن أخذت بعض مقدماتها كمنشأ لها من المبادئ الإسلامية، ربما صحَّ أن تسمَّى فلسفة إسلامية، وإن رفضتها أو عاندتها أو خالفتها في نتيجتها، كانت فلسفة غير إسلامية، وإن صادف أن كانت في نتائجها موافقة للإسلام ومبادئه، لم يصحَّ أن نسميها إسلامية إلا إذا كان الفيلسوف العامل بها قاصداً في حركته الفكرية المبادئ الإسلامية، آخذاً بها أو مراعياً إياها، **وذلك أن وصف الإسلامي فيه ملحظ القصد الصادر ممن يوصف بذلك**[1].

وبناءً على ذلك جرى بعض المفكرين بتسمية بعض الأفكار والمحاولات النظرية بالفلسفة الإسلامية، فالصحيح أنَّه إذا أريد لفكر تأملي أو تحليليٍّ أن يُسَمَّى بالفلسفة الإسلامية، فينبغي أن يكون أيضاً متقيداً بالأصول الإسلامية، مستمداً منها بعض المقدمات مبرهناً عليها، لا موافقاً لها فقط ولو اعتباطاً.

---

(١) فودة، سعيد، محاضرة «**طبيعة التفكير الإسلامي**»، مرجع سابق. ص٥.

المبحث الثالث: الفرق بين علم الكلام والفلسفة

لا يخفى على أحد أنَّ كلَّ علم من العلوم الصحيحة، لا بد له من مبادئ يقيم عليها قوانينه، وهذه المبادئ قد تكون مسلمات أو مصادرات، وقد تكون بديهيات، وقد تكون مبرهنات ولو باعتبار[1].

وكل فيلسوف لا يمكنه أن يبني فلسفته إلا على نحو هذه المبادئ. ولا يستطيع فيلسوف أن يدعي أن كل ما أقام عليه فلسفته إنما هو بديهيات، أو مبرهنات قطعية لا يحتمل النزاع فيها. بل لا بد أن تكون الفلسفة مشتملة على شيء من المسلمات أو المصادرات، أو بعض المقدمات التي يظن ذاك الفيلسوف أنها مبرهنة قطعية، والواقع في نفس الأمر أنها ليست كذلك.

وعلى كلِّ الأحوال، فالفيلسوف العقلانيُّ قد يدَّعي أنه لا يستمد مقدماته إلا من العقل المحض، ومن الحس، ولو كان ذلك صحيحاً، لما وجدنا كل ذلك التفاوت بين الفلاسفة في مقدماتهم التصورية، والتصديقية، حتى ابتعدت المذاهب الفلسفية في أنواعها ما بين الفلسفات المادية المحضة إلى المثالية المطلقة، واختلفت الفلسفات المادية ما بين الكلاسيكية إلى الجدلية المادية والتاريخية، وهي الفلسفة الماركسية. وبعض الفلاسفة يزعمون أن كل ما يقال عنه إنه مقدمات بديهية ثابتة في نفس الأمر، إن هو إلا مقدمات

---

(١) **البديهية**: هي القضية الضرورية التي لا يتوقف التصديق بها على نظر وكسب، وهي أصل اليقينيات.

المسلَّمة: عبارة عما يحصل التسالم عليه بينك وبين غيرك على صدقها، سواء كانت صادقة في نفس الأمر، أو كاذبة أو مشكوكة.

المصادرات: هي المبادئ التصديقية غير البينة بنفسها، ويأخذها المتعلم من المعلم بالإنكار والشكِّ. [انظر: **دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، للقاضي الأحمد نكري].

[انظر: **المعجم الفلسفي** لعبد المنعم الحفني، و**كشاف اصطلاحات العلوم للتهانوي**، و**دستور العلماء للأحمد نكري**].

موضوعة يمكن التواضع على غيرها، وما يظنُّ منها حقاً لا ريب فيه، فإنما هو اعتقاد جازم لا وجود له إلا في نفس الإنسان المعتقِد به، لا صلة له بالحقِّ الثابت في الخارج[١].

إذن لا بدَّ أن تكون بعض المقدمات التي يقيم عليها بعض الفلاسفة غير مبرهن عليها، أو يقال إنَّ عليها دعوى البرهان، ولا تُسَلَّمُ صحته، وإلا لزم التناقض بين البراهين الصحيحة، وهذا محال، ولا أريد المبالغة في تحليل ذلك، والبرهنة عليه، بل أكتفي بما مرَّ.

فالفلاسفة يشتركون غالباً في معنى واحد، وهو أنهم يدَّعون أنَّ شيئاً من مقدماتهم غير مأخوذ من الدين، وأنهم لا يقيمون فلسفاتهم على المفاهيم الدينية.

ومن المعلوم عند الباحثين في هذا المجال أنَّ بعض الفلاسفة أخذوا مقدماتٍ من الأديان، ككثير من فلاسفة الغرب[٢]، ولكنهم كانوا يدَّعون أن هذه المقدمات التي

---

(١) هذا الاتجاه الآن صار سائداً بين كثير من الكتاب والمفكرين، وهو في الحقيقة مبني على الفلسفة البراغماتية، التي تضبط الحقَّ بما كان نافعاً، وهي فرع عن الاتجاه التجريبي والفلسفة الحسية التي زعمت أن ما لا يمكن الوصول إليه بإحدى الحواس الخمس أو ما لا يمكن تجريبه فلا يُعترَفُ بوجوده، فمعيار حقِّيَّةِ الشيء عندهم هو ذلك. وبناءً عليه فقد اقترحوا حلاً لمشكلة الأديان أنها لا تعبر إلا عن قناعة المعتَقِد بها وأنها حق بمعنى أنها ثابتة في نفسه، لا أن لها ماصدَقاً في الخارج! وقد شاع هذا الاتجاه في هذا الزمان بين بعض الكتاب العلمانيين والحداثيين، كمحمد أركون وأتباعه، وتسلل إلى بعض المهتمين بالإسلام محاولين إعادة بيان قيمته وعلوِّه بأسلوبهم الخاصِّ كطه عبد الرحمن، والباحثين حوله من وجهات نظر فلسفية أخرى كأبي يعرب المرزوقي. وقد يزعم هؤلاء أن هذا الطريق إنما يتبعونه لمناقشة الغربيين ومعارضة مقولاتهم بمقولات أخرى من عندهم، ليبرهنوا لهم أن الحلَّ الذي يقترحونه ليس الحلَّ الأوحد، ولكن الحاصل أننا نجد بعض المنتمين إلى الإسلام صار يعتقد بهذه المبادئ ولا يرى حقيقة للاستدلال على العقائد الإسلامية ولا على بطلان العقائد المخالفة للإسلام! وسوف أبين ذلك في مبحث اتجاهات الحداثيين.

(٢) المثال الظاهر على ذلك هيغل الفيلسوف الألماني، ومالبرانش، وسبينوزا، فلينظر كمثال في كتاب د. طه عبد الرحمن «**سؤال الأخلاق**» فقد أثبت أن بعض الفلاسفة الغربيين استمد بعض مقدماته من الأديان، وذلك نحو هيوم وإن قال إنه استمد من الدين بطريق غير مباشر، وكذلك إيمانويل كانط قال د. طه:=

أخذوها، إما بديهية أو مبرهن عليها، ومع أخذهم لها من الدين إلا إنهم أطلقوا على أفكارهم التي استنبطوها والمفاهيم التي اخترعوها، اسم الفلسفة. وممن ذكر ذلك الفيلسوف فيكتور دلبوس في تعليقاته على كتاب «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» لكانط، حيث قرر تأثره بالمسيحية في مسألة **الإرادة الخيرة**، واستعمل مفهوم الطبيعة بدل **العناية الإلهية**، وفي أن تعاسة الإنسان كانت لتخليه عن **الحالة الطبيعية وسيره في الطرق المدنية**، تأثراً بروسُّو، وفي مسألة **العمل بالواجب لأجل الواجب لا للمنفعة**[1].

وكلُّ همهم في ذلك إنما هو محاولة تفسير هذا الوجود بحيث يستطيعون بناء فلسفة عملية على نظراتهم الفكرية المجردة، وإن استعانوا في بعض الأحوال بنظريات تجريبية ولكنهم فسَّروها تفسيراً فلسفياً خاصاً بهم، وذلك نحو ما قام به الفيلسوفان الألمانيان هيغل وليبنتز وغيرهما، فكلُّ فلسفة فإنها تطمح إلى بناء أعمال نظرية وأعمال عملية. ولذلك ترى الفلاسفة الكبار ينظرون في جميع المسائل وجوانب الحياة، حتى تراهم يقيمون نظماً شاملة للعالم المادي، ولمختلف جهات نشاط الإنسان، ويقترحون طرقاً لبناء الحياة عليها في الاجتماع والسياسة والاقتصاد، وكل ما يتفرع عن ذلك من أمور دقيقة، حتى إنهم يتكلمون في كيفية العلاقة التي يجب أن تكون بين الرجل والمرأة، وبين الأب وابنه، وبين الحاكم والمحكوم، وبين الشعوب المختلفة... وهكذا.

= «فقد أخذ كانط مفهوم العقل بدل مفهوم الإيمان، ومفهومَ الإرادة الإنسانية بدل مفهوم الإرادة الإلهية، ومفهوم الحسن المطلق للإرادة بدل مفهوم الحسن المطلق للإله، ومفهوم الأمر القطعي بدلَ مفهوم الأمر الإلهي.. إلخ». انتهى. [عبد الرحمن، طه، (٢٠٠٠م)، **سؤال الأخلاق**، (ط١)، طبعة المركز الثقافي العربي، ص٣٩].

(١) كانط، إيمانويل، (١٩٦٩م)، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، مع تعليقات فيكتور دلبوس، ت. د. محمد فتحي الشنيطي، (ط٢)، دار النهضة العربية، بيروت. وانظر الصفحات الآتية للمسائل المذكورة على الترتيب: ص٥١، ٥٥، ٥٦، ٦٤، علماً بأنَّ الأخيرة صرح بها كانط نفسه.

أما المتكلمون، فلا يفترق عملهم عن الفلاسفة في كثير مما تقدَّمَ إلا في عبارة واحدة يتجلى بها حقيقة الحال، وهي ما ذكره العلامة السمرقندي بقوله: «ويمتاز عن العلم الإلهي المشارك له في هذه الأبحاث **بكونه على طريقة هذه الشريعة**[١]»، وقال: «إنه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على **قانون الإسلام**[٢]».

وقال الشريف الجرجاني في شرح المواقف مع عبارة العضد: «(ويمتاز) الكلام (عن الإلهي) المشارك له، في أن موضوعه أيضاً هو الموجود مطلقاً **(باعتبار، وهو أن البحث ههنا)** أي: **في الكلام (على قانون الإسلام)** بخلاف البحث في الإلهي فإنه على قانون عقولهم وافق الإسلام أو خالفه[٣]».

إذن هذا هو الفرق الأساس بين علم الكلام والفلسفة.

ويمكن شرح مرادهم **بكونه على قانون الإسلام** بأنه يستمدُّ ولو بعضَ مبادئه من النقل، ولا يكتفي بمجرد العقل، ويبني نظامه بعد ذلك على مقدمات وقضايا مستمدة من العقل والنقل، على أن تكون غايته تأييد الدين على اعتبار أن به سعادة الإنسان. ولذلك فإنه يوجد فرق بين الفلسفة التي تبني نظامها على مجرد القضايا التي تؤخذ من العقل أو الوهم أو غيرهما، وبين الفلسفة التي تبني على القضايا التي تؤخذ من النقل والعقل.

ولا يستلزم مجردُ دعوى كون القضية المعينة أو النظام الفلسفي المعين مأخوذاً من العقل، أنه فعلاً كذلك أو أنه مطابق للعالم الخارجي، فإن القطع بأن إنساناً لا يبني فكره إلا على ما يستمده من قضية العقل بعيد جداً، وغالباً ما يبني الواحد فلسفته على مقدمات

---

(١) السمرقندي، إسحق بن محمد (شمس الدين)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، **الصحائف الإلهية**، (ط١)، مكتبة الفلاح، ت. أحمد عبد الرحمن الشريف، ص٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص٦٥.

(٣) **شرح المواقف**، (١: ٣١). مرجع سابق.

وهمية أيضاً، وإن ظنها عقلية محضة، للاشتراك المعروف بين الوهم والعقل في أصل الحركة، وهناك ملحظ ثانٍ يجب التنبه إليه هو أنَّ كثيراً من القضايا التي يبنيها الفيلسوف، قد يستمدها من العقل على سبيل إمكانها، ثم يزعم أنها مطابقة للواقع في نفسه، فإن نُظر فيها وُجد أنَّها في أغلبها متناسقة في بنائها الداخلي، لكن مجرد هذا الاتساق لا يستلزم اتفاقها مع الخارج، وهذا سبب أساسي في اختلاف الفلسفات وتفرقها، وعين هذا الأمر يثبت كون هذه الفلسفات محلاً للمراجعة وإعادة النقد لاستحالة كون العالم الخارجي ذا صور عديدة في الوقت نفسه.

ولا يعني كون القضية مأخوذة من النقل أنها غير مبرهن عليها، فإن النقل أصلاً مبرهن عليه في أصل ثبوته، وفي كثيرٍ من جزئياته.

وغاية الأمر، أن الإنسان قد يستعمل القضايا التي يأخذها من النقل ـ المبرهن عليه إجمالاً ـ في بناء نظام متكامل، ولا يتوقف في بنائه إلى أن يتمكن من معرفة البرهان على كل القضايا بالعقل فقط. ومثل من يفعل ذلك كالتلميذ الذي يدرس عند أستاذه، فإن فرضنا أنَّ أستاذه هذا موثوق بعلمه، ومشهود له، فلا يحسن بالطالب أن يتوقف في قبول كل القضايا التي يخبره بها أستاذه، إلى أن يستطيع هو البرهنة عليها بعقله؛ لأنه لو فعل ذلك، لطال به الزمان، ولما ضمن أن يستطيع البرهنة على كل ما يعرفه أستاذه، إذ فوق كل ذي علم عليم. ولكن لو بنى على تلك المقدمات المستمدة من المصدر الموثوق به على سبيل العموم، فإنَّ نفس بنائه المنظوميِّ يمكن بعد ذلك أن يكون مؤشراً له على صحة تلك القضايا تفصيلاً، إذا كانت النتائج التي ينتجها صادقة ومفيدة.

ولأجل هذا النحو من الاشتراك بين علم الكلام والفلسفة، ذهب فريق من الكتاب إلى وصف المتكلمين بالفلسفة، وإطلاق اسم الفلسفة الإسلامية على التراث الكلامي للمسلمين كما نراه جلياً في كتابات الشيخ مصطفى عبد الرازق حيث وافق هذا

الاتجاه، ودعا إلى إدراج علم أصول الفقه أيضاً في الفلسفة، فقال: «وعندي أنّه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملاً لهما، فإنَّ علم أصول الفقه المسمى أيضاً علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة[١]»، ووافقه تلميذه د. **علي سامي النشار**[٢] ذاهباً مَذْهَبَ المَدْحِ مشيراً إلى أنَّ علم الكلام لا يقصر عن الفلسفة، فإن كان الغرب يتفاخر بالفلسفة التي أنتجتها عقول أبنائه، فإننا نتفاخر بالكلام وهو يضارع الفلسفة عند الغرب، واعتبر البحوث التي أنتجها علماء الإسلام في علم التوحيد منشأ الدراسات الإسلامية الحقة، وأنَّ علم الكلام بحث فلسفيٌّ[٣].

ورفض النشار أن يتمَّ إدراج فلاسفة نحو الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد في الفلسفة الإسلامية، خلافاً للشيخ عبد الرازق، فقال: «غير أن هذه الرؤية اعتبرت ـ كما قلنا ـ فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من شراح فلسفة اليونان، فلسفةً إسلاميةً فيها أصالة وإبداع، وفي هذا مجافاة للبحث العلمي الذي أثبت أن هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون على الإطلاق ـ فيما تركوا من كتب وصلت إلينا ـ الأصالة الإسلامية الفلسفية[٤]».

وقال: د. **عرفان عبد الحميد**: «أصبح مصطلح (الفلسفة الإسلامية) شاملاً لما يسمى [فلسفة] أو حكمة ولمباحث [علم الكلام]، ولقد اشتد الميل إلى اعتبار [التصوف] من شعب هذه الفلسفة، وترمي الجهود القوية التي يبذلها أتباع المدرسة الحديثة إلى اعتبار [علم أصول الفقه] من المباحث الفلسفية، فهذا العلم ـ كما يقول الأستاذ عبد الرازق ـ ليس

---

(١) عبد الرازق، مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، (١٩٩٤م)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص٢٧.

(٢) انظر كتابه «**نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**»، وكلامه فيه على المتكلمين لا على الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا والكندي ونحوهم.

(٣) انظر كتابه **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، (١: ٦٠)، وكلامه في كتابه على المتكلمين لا على الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا والكندي ونحوهم.

(٤) المرجع السابق، (١: ٤٧).

بضعيف الصلة بالفلسفة[(١)]، وذهب **هاري ولفسون** إلى حدٍّ أن سمَّى كتابه باسم «فلسفة المتكلمين»[(٢)]. وقال د.**عبد الحليم محمود** بعد كلام له يتعلق بهذا المعنى: «يمكننا القول: بأنَّ كلَّ شخص يجعل الوكد من حياته، وغرضه من عمره الحكمة، هو فيلسوف[(٣)]»، ولا يخفى على البصير ما في بعض تلك الآراء من بُعدٍ ومبالغة، وقد يكون منشأ ذلك التوجه شيوع لفظ الفلسفة في هذا الزمان، واستحسان جهات من منهجهم أو أفكارهم على سبيل العموم.

المبحث الرابع: بيان رأي ابن رشد في الفلسفة

من المهم أن نعرف موقف ابن رشد من الفلسفة، وكيف يعرفها، ولماذا يضع لها ذلك التعريف.

فلنبدأ خطوة خطوة معه لنتمكن من بناء تصور كليٍّ عن موقفه الكليِّ من علم الكلام، ولم اتخذ هذا الموقف دون غيره.

أولا: تعريف ابن رشد للفلسفة

من أهمِّ المواضع التي تكلم فيها ابن رشد عن الفلسفة وكيف يفهمها، أو كيف يقدمها للناس لكي يفهموها، رسالة «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال والانفصال[(٤)]»، وسنحلل قول ابن رشد ونبين مآخذه وغاياته، تمهيداً لنقده.

---

(١) عبد الحميد، عرفان، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، **الفلسفة الإسلامية ـ دراسة ونقد**، (ط٢)، مؤسسة الرسالة، ص٢٠.

(٢) الكتاب طبع من قبل المشروع القومي للترجمة في مجلدين، ترجمة: مصطفى لبيب عبد الغني.

(٣) محمود، عبد الحليم، (١٩٨٩م)، **التفكير الفلسفي في الإسلام**، (ط٢)، طبعة دار المعارف، ص١٧٣.

(٤) تمَّ نشر هذه الرسالة بعدة طبعات، ما بين يديَّ منها الطبعات التالية:

النسخة الأولى: ابن رشد، أبو الوليد، (١٩٩٩م)، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**=

قال ابن رشد: «إن كان **فعل الفلسفة** ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني: من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدلُّ على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتمَّ كانت المعرفة بالصانع أتمَّ. وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثَّ على ذلك، فبيِّنٌ أنَّ ما يدلُّ عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه[1]».

خلاصة تعريفه الفلسفة أنها: نظر في المصنوعات من جهة دلالتها على الصانع.

وقد حكم على الفلسفة التي لها هذا التعريف بأنها إما واجبة أو مندوبة.

واحتج بدليل مؤلف من عدة مقدمات:

المقدمة الأولى: الفلسفة نظر في المصنوعات من جهة دلالتها على الصانع.

ولا شكَّ أنَّ هذا التعريف يشترط مسبقاً لزوم الاعتراف بالصانع، إمَّا حالاً وإما مآلاً، أي: إما حال النظر، أو في نهايته، لأنَّ الحيثيات والقيود معتبرة في التعريفات. وأما من لم ينظر من هذه الجهة فهو غير فيلسوف وفعله النظري لا يقال عليه فلسفة عند ابن رشد.

= **والانفصال**، (ط١)، ت. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، وقد قدَّم لها بمقدمة تحليلية وتمهيد لائق بموضوع الرسالة، وقد صدرت هذه الطبعة عن مركز دراسات الوحدة العربية، ضمن سلسلة التراث الفلسفي العربي ـ مؤلفات ابن رشد (١). (وسنعتمد على هذه النسخة في الإحالة).

النسخة الثانية: ابن رشد، أبو الوليد، (**١٩٦٩م**)، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال والانفصال**، (ط٢)، ت: محمد عمارة، في ضمن سلسلة ذخائر العرب، طبعة: دار المعارف.

النسخة الثالثة: وهي المطبوعة في ضمن كتاب: ابن رشد، أبو الوليد، (**١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م**)، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال والانفصال**، (ط١)، بعنوان **فلسفة ابن رشد**، صادر عن دار الآفاق الجديدة، ويشتمل هذا الكتاب على: ١ـ فصل المقال. ٢ـ الكشف عن مناهج الأدلة. ٣ـ ضميمة في العلم الإلهي.

(١) فصل المقال، مرجع سابق، ص٨٦.

وهذا مخالف لكثير من الفلاسفة، فإنهم لا يشترطون فيها أن تكون نظراً من هذه الجهة. ولذلك يطلق على الماديِّ الذي لا يؤمن بالإله أنه فيلسوف، وعلى الناظر في الموجودات لا من هذه الجهة أنه فيلسوف، ولكنه لا يكون فيلسوفاً بناءً على تعريف ابن رشد لها، فيظهر أن تعريفه ما يزال بحاجة إلى نقد، وقد يلزمه التعارض مع الفلاسفة الآخرين.

ولو أنه أراد بالتعريف الفيلسوف الكامل، لكان ذلك مقبولاً منه، ولكنه أطلق، ولم يخصص، والتعريف لا يقصد منه شرح الفرد الكامل، بل مطلق الماهية وجواز تشاكك ماصدقاتها لا يضرُّ.

المقدمة الثانية: المعرفة بالصانع أمر مطلوب، إما واجب أو مندوب، وهذه المقدمة لم يصرِّح بها، ولكن لا بدَّ من تقديرها، ليتم له استنتاج النتيجة، أعني: حكمه على الفلسفة بأنها واجبة أو مندوبة.

وقد فهم من كلامه أنَّ المعرفة بالصانع تتفاوت بتفاوت دقة المعرفة بالمصنوعات، ومن ههنا فإنَّ الفلسفة على مراتب، كما سنرى في كلامه المتعلق بالظاهر والباطن، وبالتأويل والتفويض. ويمكن أن نضيف إلى ما ذكر سابقاً:

المقدمة الثالثة: كلما كانت المعرفة بالمصنوعات أدقَّ وأعمق، كانت المعرفة بالصانع كذلك.

وهذه مقدمة ثالثة مستنبطة استنباطاً من كلامه.

المقدمة الرابعة: النظر في الموجودات واعتبارها من تلك الجهة مطلوب شرعاً.

ولا يخفى أنه إنما استعمل لفظ الاعتبار، ليقرب إلى ذهن القارئ مفهوم القياس الأصولي المعمول به في الشريعة للحكم على الأعمال الفرعية العملية، فإن القياس اعتبار،

وقد اشتهر استدلال الأصوليين على حجيته[1] بقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، والاعتبار: انتقالٌ من المقدمات إلى النتيجة، فلذلك استعمل ابن رشد هذه الكلمة هنا.

واحتج ابن رشد[2] على مشروعية النظر بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ وَأَنۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقۡتَرَبَ أَجَلُهُمۡۖ فَبِأَيِّ حَدِيثِۭ بَعۡدَهُۥ يُؤۡمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وبغيرها من الآيات، وهو استدلال جيد.

ولا ريب أنَّ النظر لمعرفة الصانع أمرٌ مطلوبٌ في الشريعة، وهذه المقدمة لا نزاع فيها، فلا أحد من المسلمين يقول إنَّ الجهل بالصانع مطلوب، ولا أحد يقول بالتسوية بين الجهل به والعلم به، بل الجميع يرجح جانب العلم بالصانع على الجهل به.

وبقي النظر في تعريفه **لفعل الفلسفة**، فهل الفلسفة هي مجرد النظر في المصنوعات لمعرفة الصانع، أو من جهة دلالتها على الصانع؟ إنَّ هذا التعريف لهو أليق بعلم الكلام منه بالفلسفة، فالفلسفة أعمُّ من أن يكون المقصود بها معرفة الصانع، بل إن المقصود بها معرفة الأصول الكلية للوجود، ولا يهمُّ الفيلسوف إذا كانت تلك الأصول الكلية راجعة إلى صانع خبير عالم، أو إلى أصل مادي قديم غير عالم، ولا يطلق عليه اسم الصانع، ولذلك فإنَّا نعلم أن بعض الفلاسفة دهريون، وبعضهم وثنيون، وبعضهم موحدون، وكلهم يقال عليهم اسم الفيلسوف، فلو كانت الفلسفة هي النظر في المصنوعات من جهة دلالتها على

---

(١) انظر مثلاً: القرافي، أحمد بن إدريس (ت ٦٨٤هـ)، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، (ط١)، (١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، مكتبة الكليات الأزهرية، ودار الفكر، ت. طه عبد الرؤوف سعد.ص٢٨٥.

- الأرموي، سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي (ت ٦٨٢هـ)، (ط١)، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، **التحصيل من المحصول**، مؤسسة الرسالة، ت.عبد الحميد أبو زنيد، (٢: ١٦٠).

(٢) فصل المقال، مرجع سابق، ص٨٨.

الصانع، للزم أنَّ كلَّ من لم يصل إلى معرفة الصانع فهو غير فيلسوف، أو يلزم على الأقل أن كل من نظر في الموجودات لا من هذه الجهة من الدلالة، ولم تكن غايته معرفة الصانع، فإنه على تعريف ابن رشد ليس بفيلسوف. وهذا باطل.

إذن، فلا يُسلَّم لابن رشد تعريفه للفلسفة، بل غاية ما يقال: إن هذا التعريف ينطبق على بعض أنواع الفلسفات، وليس تعريفاً لماهية الفلسفة من حيث هي فلسفة لما بيّنّاه.

ولا شكَّ أنَّ ابن رشد قد استعار تعريف علم الكلام فجعله للفلسفة، وذلك ليقرب إلى القارئ كيف أنَّ الفلسفة مطلقاً مطلوبة شرعاً، فإنَّ علم الكلام هو العلم الذي ينظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع، ولذلك فإنَّ من لا يصل إلى إثبات الصانع، أو من ينظر لا من هذه الجهة، فإنَّه لا يسمَّى متكلِّماً.

ولا بدَّ من أن نحاول هنا معرفة مراد ابن رشد عندما قال: «فعل الفلسفة»، ولم يقل «الفلسفة». فما الفرق بينهما؟

لا يظهر فرق إلا أن يكون قد أراد بهذا التعريف الفلسفة كفعل (المعنى المصدريُّ)، لا كنتيجة (المعنى الاسميّ)، بمعنى أن الإنسان يمكن أن يتوجه إلى النظر في الموجودات من الجهة التي ذكرها ابن رشد، وفي هذه الحالة، يمكن أن يصل إلى مفهوم معين عن الإله، كأن يتوصل إلى إثبات الاختيار له، ويمكن أن يتوصل إلى إثبات كونه علةً للعالم، ويمكن أن يتوصل إلى أنه عين هذا العالم ليس غيره، وهكذا، فكل هؤلاء وإن اختلفت نتائج نظرهم (المعنى الاسمي الحاصل بالمصدر)، إلا أنهم لما نظروا في الموجودات من تلك الجهة (المعنى المصدري للفلسفة)، فإنهم كلّهم فلاسفة.

فهل يمكن أن نستنتج ـ بناءً على تعريف ابن رشد ـ أنّ فعل كل واحد منهم إما أن يكون واجباً شرعاً أو مندوباً، وبناءً على ذلك، فإنَّ الجميع مثاب عند ابن رشد، ولا أحد منهم يعاقب، ولا يجوز لأحد الاعتراض على أحد في نتائج فلسفته، لأنه فعل الواجب عليه، وعليه أن يلتزم به؟!

ولكن هذا الكلام باطل شريعة كما هو ظاهر، فإنَّ من قال بأنَّ الله علة، مبطل لاختيار الله تعالى، ومن قال إنه عين العالم أو أمر قائم بالعالم عرضاً كان أو جوهراً لزمه الحلول والاتحاد، وكل ذلك باطل شريعة. فكيف يصح لابن رشد أن يطلق على تعريفه للفلسفة أنها إما واجبة أو مندوبة؟!

وحاصل تعريف ابن رشد للفلسفة: أنَّه عرَّفها بأنَّها النظر العقليُّ بشرط معرفة الخالق حالاً أو مآلاً، ولم يقل إن الفلسفة مطلق النظر، أي: سواء أكان بشرط أو لا بشرط. ولو قال ذلك لخرج عن الإشكالات المذكورة، فالفلسفة عنده هي **النظر العقلي بشرط**، وهذا التقييد للفلسفة لا يرتضيه كثير من الفلاسفة كما هو غير خافٍ.

ثم يمكن مساءلته أيضاً: هل أردت بمعرفة الصانع المعرفةَ وحدَها؟ أم هي وما يتبعها من النبوات والرسالات؟ فإن كانت وحدَها كافية لتحقيق الفلسفة التي أوجبتها أو ندبتها شرعاً، فيلزم على ذلك أن تحكم بإثابة أي فيلسوف وصل إلى الله تعالى ولو كفر بالنبوات كلها، أو آمن باليهودية مثلاً وكفر بالإسلام أو العكس. وهذا مخالف للشريعة التي تدَّعي عدم مناقضتها للفلسفة التي أوجبته. وإن قلت: بل أردت المعرفة بما ذكر في التعريف وما يتبعها مما ذُكِرَ، فيخرج عن الفلاسفة كلُّ من أنكر النبوات كلها أو بعضها، ولكن يلزمك أيضاً أن تُخرج من الفلاسفة أرسطو نفسه لأنه لم يكن قائلاً بالنبوات، وأن تخرج كل فيلسوف غيره كذلك.

ويرد عليه السؤال نفسه بخصوص البعث والحشر، وغيرها من ضروريات الشريعة الإسلامية التي يزعم أنَّه يريد بيان أن الفلسفة لا تخالفها.

ويرد عليه السؤال نفسه بخصوص كلِّ ما يتعلق بضروريات الإسلام، حتى يلزمه إما الباطل كما مضى، أو القول بعدم كون الواحد فيلسوفاً إلا إذا كان مسلماً. وهذا لا يوافقه عليه أكثر الفلاسفة، ويلزمه إخراج المعلم الأول أرسطو الذي يبذل ابن رشد معظم

جهده في نشر فلسفته بين المسلمين، وتحقيق قَبولهم لها، ويريد إحلالها محلّ كلام المتكلمين سنةً كانوا أو غيرهم.

هذه العبارة هي التي بدأ ابن رشد بها رسالته بها، وقد ذكرنا ما قد يردُ عليها من اعتراضات وإشكالات.

ثانياً: استدلال ابن رشد على طلب الاعتبار العقليّ حيثما وجِد

وقد شرع ابن رشد في الاستدلال على أنَّ الاعتبار مطلوب شرعاً، فقال: «فأمَّا أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلَّب معرفتها به، فكذلك بيّن في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ وهذا نصٌّ على وجوب استعمال القياس العقليّ أو العقلي والشرعي معاً. ومثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ﴾، وهذا نصٌّ بالحثِّ على النظر في جميع الموجودات[1]».

فاستنبط من الأمر بالاعتبار وجوبَ معرفة أنواع الاستدلال العقليّ، أعني: المنطق بمباحثه ومسائله، من قياس برهاني[2] وخطابي[3] وغيرهما[4]، واستدلَّ على ذلك بقوله:

---

(١) فصل المقال، مرجع سابق، ص٨٦.

(٢) هو القياس المؤلف من اليقينيات، سواء كانت ابتداءً؛ وهي الضروريات، أو بواسطة؛ وهي النظريات، والحدُّ الأوسط فيه لا بدَّ أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر فإن كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة في الخارج أيضاً فهو برهان لِـمِّيٌّ. [الجرجاني، الشريف، التعريفات، دار السرور، ص٤٩]، وذكر أنّ ما كان الحدُّ الأوسط فيه علة لثبوت الأكبر للأصغر في الذهن فقط فيسمَّى برهاناً إنِّـيّاً.

(٣) الخطابة: قياس مركب من مقدمات مقبولة أو مظنونة من شخص معتقد فيه، والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم، كما يفعله الخطباء والوعاظ. [الجرجاني، الشريف، **التعريفات**، دار السرور، ص٤٤].

(٤) فصل المقال، مرجع سابق، ص٨٨.

«فإنَّه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوبَ معرفة القياس العقليِّ وأنواعه، بل هو أحرى بذلك لأنَّه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ وجوبَ معرفة القياس الفقهي، فكم بالحريِّ والأولى أن يستنبط من ذلك العارف وجوبَ معرفة القياس العقليِّ[1]».

وشرع بعد ذلك في الاحتجاج على شرعية معرفة المنطق، وإن لم يسمِّه باسمه، وعارض من اعترض عليه بأنه لم يكن مبحوثاً فيه في الصدر الأول، بأنَّ الاشتغال بالقياس الفقهي وأنواعه لم يكن استنبط في الصدر الأول، وليس يُرَى أنَّه بدعة[2].

واستلزم على ذلك أنَّه إذا كان النظر في الموجودات مطلوباً، فإن كان أناس قبلنا نظروا، فيجب علينا أن ننظر في كتبهم ونستعين بهم حتى تكمل المعرفة به، فإنَّ وقوف واحد من الناس على المعارف كلِّها من تلقائه وابتدائه عسير أو غير ممكن[3]. يريد من ذلك إيجاب النظر في كتب الفلاسفة الأوائل كأرسطو وغيره، وإنَّما يريد المعلمَ الأوَّل كما هو معلوم، وإيجاب الاستفادة من كتبه في مختلف البحوث التي بحث فيها من طبيعيات وإلهيات وغيرها، صحيح أنَّه قيد الأخذ منهم بأنَّ تكون موافقة لشرائط البرهان، فقال: «فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم. فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأنَّ من نهى عن النظر فيها مَنْ كان أهلاً للنظر فيها، وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء

(١) فصل المقال، مرجع سابق، ص٨٩.

(٢) فصل المقال، مرجع سابق، ص٨٩.

(٣) فصل المقال، مرجع سابق، ص٩٠ ـ ٩٣.

الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية، فقد صدَّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناسَ إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى[(١)]».

ثم ذكر أنَّه إن كان بعض الذين نظروا في الفلسفة قد ضلوا وزاغوا إما بسبب نقص فطرتهم أو شهوتهم أو سوء ترتيب نظرهم، فهذا لا يستلزم المنع لغيره من النظر فيما نظر فيه بحجة أن غيره نظر فضلَّ، فإنَّ هذا عارض على الفلسفة من خارجها لا من داخلها، وهو يعرض على جميع الصناعات، فكثير من الفقهاء يكونون غير متورعين، ولا يستلزم ذلك المنع من الفقه[(٢)].

ثم احتج بأنَّ الشريعة إذا كنت حقاً، فإن الحقَّ لا يخالف الحقَّ، يعني: أنَّ نتائج الفلسفة إذا كانت حقاً، فإنها لا تخالف الشريعة، ولذلك فإنَّ اعتقادنا بحقية الشريعة يشجعنا على الاستفادة من الآخرين، لا الإحجام عن ذلك، قال: «فإنَّا معشر المسلمين نعلم على القطع، أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإنَّ الحقَّ لا يضادُّ الحقَّ بل يوافقه ويشهد له[(٣)]».

وهذه المعاني التي ذكرها لا إشكال فيها، ولكنْ ثمَّةَ ملاحظة مهمة هنا هي: إنَّ الأمر المهم هنا ليس مجرد جواز الاستفادة من الآخرين، فهذا أمر لا خلاف فيه، ولا ينازع فيه عاقل، ولكن المهمَّ إنَّما هو تعيين الحقِّ من بين نتائج أنظار الناس من فلاسفة وغيرهم، وتمييزه عن الباطل، فههنا المِحَكُّ الذي يتعلق به إيجاب النظر أو عدم إيجابه، سواء بمنع أو غيره. ولذلك لا بدَّ من تقييد تجويز النظر بشروط ذكرها ابن رشد هنا؛ هي ذكاء القريحة، والفضيلة، وهي عين الشروط التي ذكرها الأشاعرة الذين يخالفهم

(١) فصل المقال، مرجع سابق، ص٩٣ ـ ٩٤.

(٢) فصل المقال، مرجع سابق، ص٩٤ ـ ٩٥.

(٣) هذا خلاصة ما ذكره في: فصل المقال، مرجع سابق، ص٩٦.

ابن رشد حينما جوزوا النظر في المنطق وغيره من معارف الآخرين بشرط ذكاء القريحة، والتمكن من علوم الشريعة؛ لئلا يضلَّ ويغترَّ بما ذكره المخالفون، فمعرفته بالشريعة تعينه تماماً على حسن التمييز.

ولم يذكر ابن رشد هنا المعرفة بالشريعة لمن يجوز له النظر في علوم الأوائل، بل اكتفى بالفضيلة العلمية والخلقية، وذلك يشير إلى ما ذكرناه من عدم تقييد الفلسفة بالإسلام عنده. ولا يغيب عن الأذهان أنَّ اشتراط فضيلة الناظر كان شرطاً يشترطه هكذا على عمومه الفلاسفة المتقدمون أيضاً، ولم يكونوا يقيدونه بالشريعة الإسلامية، وابن رشد متابع لهم في ذلك أيضاً.

* * *



الباب الأول

موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، عرض ونقد

ويشتمل على الفصول الآتية:

الفصل الأول: موقف ابن رشد من علم الكلام في الإلهيات، ونقده.

المبحث الأول: بيان رأي ابن رشد في السببية والعلية وَردِّه على المتكلمين.

المبحث الثاني: رأي ابن رشد في قانون التأويل مقارَناً برأي المتكلمين.

المبحث الثالث: الطريق إلى إثبات وجود الله تعالى عند ابن رشد ونقده لأدلة المتكلمين.

المبحث الرابع: موقف ابن رشد في مباحث التنزيهات ونقده للمتكلمين.

المبحث الخامس: رأي ابن رشد في صفات الله تعالى الثبوتية ونقده للمتكلمين.

الفصل الثاني: في أفعال الله تعالى والقضاء والقدر والعدل.

المبحث الأول: رأي ابن رشد في أفعال الله تعالى.

المبحث الثاني: رأي ابن رشد في العدل والجور.

المبحث الثالث: رأي ابن رشد في القضاء والقدر.

الفصل الثالث: موقف ابن رشد من علم الكلام في النبوات والبعث، ونقده.

المبحث الأول: رأي ابن رشد في النبوات.

المبحث الثاني: رأي ابن رشد في البعث.



الفصل الأول

موقف ابن رشد من علم الكلام في الإلهيات، ونقده

المبحث الأول: بيان رأي ابن رشد في السببية والعلية، ورده على المتكلمين.

المبحث الثاني: رأي ابن رشد في قانون التأويل مقارَناً برأي المتكلمين.

المبحث الثالث: الطريق إلى إثبات وجود الله تعالى عند ابن رشد، ونقده لأدلة المتكلمين.

المبحث الرابع: موقف ابن رشد في مباحث التنزيهات، ونقده للمتكلمين.

المبحث الخامس: رأي ابن رشد في صفات الله تعالى الثبوتية، ونقده للمتكلمين.



المبحث الأول

بيان رأي ابن رشد في السببية والعليَّة وردّه على المتكلمين

المطلب الأول: مفهوم السبب والعلة

السبب لغةً: اسم لما يتوصل به إلى غيره[١] أو إلى المقصود[٢]، ويطلق على الحبْل لغةً[٣].

والعلة لغةً: المرض الشاغل، والحدَث يشغل صاحبه عن وجهه، وعِلَّةُ الشيء: سببه[٤].

وأما السبب والعلة في مصطلح الفلاسفة:

السبب: ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته كالمادة والصورة أو في وجوده كالغاية والفاعل والموضوع، وذلك الشيء يسمى مسبَّباً، **وترادفه العلَّة**، وقد تُقيَّد أحياناً فيقال **العلة العقلية**، فهو إما تامٌّ أو ناقص، والناقص أربعة أقسام؛ لأنه إما داخل في الشيء، فإن

---

(١) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (مجد الدين)، (١٩٨٦م)، **القاموس المحيط**، (ط١)، مؤسسة الرسالة، مادة: سبب. و**محيط المحيط**، مرجع سابق، مادة: س ب ب.

(٢) التهانوي، محمد علي، (ط١/ ١٩٩٦م)، «**كشاف اصطلاحات الفنون**»، مكتبة لبنان، (١: ٩٢٤).

(٣) القاموس المحيط للفيروزآبادي، و**محيط المحيط للبستاني**، مرجع سابق، مادة: س ب ب.

(٤) «**محيط المحيط**»، مرجع سابق. مادة: علل. وأيضاً: **القاموس المحيط**، مرجع سابق، مادة: علل.

كان الشيءُ معه بالقوة فسببٌ ماديٌّ، أو بالفعل فسبب صوريٌّ، وإما غير داخل فإنْ كان مؤثراً في وجوده فسبب فاعليٌّ، أو في فاعلية فاعله فسبب غائيٌّ[1].

قال ابن سينا: «حدُّ العلة: هي كلُّ ذاتٍ وجودُ ذاتٍ آخرَ بالفعلِ من وجودِ هذا بالفعلِ، ووجودُ هذا بالفعل ليس من وجود ذاك بالفعل[2]»، وهو قريب مما ذكرته.

و«لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه إليها، ويسمَّى التقدم بالذات وبالعليَّة، ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان لئلا يلزم التخلف[3]».

ومن مباحث العلة:

أولاً: أقسامها

تنقسم العلة إلى علة تامة: وهي جميع ما يحتاج إليه الشيء في ماهيته ووجوده أو في وجوده فقط، كما في المعلول البسيط. **وإلى علة ناقصة** وهي ما لا تكون كذلك[4].

وهذا التعريف للتامة يقصد منه أن لا يبقى هناك أمرٌ آخر يحتاج إليه لا بمعنى أن تكون مركبة من عدة أمور ألبتَّة، وذلك لأنَّ العلة التامة قد تكون علة فاعلية إما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط إذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده، ولا مانع يعتبَر عدمه، وإما إمكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول، ومن تتمته، فإنا إذا وجدنا ممكناً طلبنا علته، فكأنه قيل: العلة ما يحتاج إليه الشيء الممكن .. إلخ، فلا يعتبر في جانب العلة. وأما التأثير والاحتياج والوجود المطلق الزائد على ذاته تعالى والوجوب السابق فليس شيء منها مما يحتاج إليه المعلول، بل هي أمور إضافية ينتزعها العقل من استتباع

---

(١) انظر: **كشاف اصطلاحات الفنون**، مرجع سابق، (١: ٩٢٤).

(٢) **المصطلح الفلسفي عند العرب**، رسالة الحدود لابن سينا، مرجع سابق، ص٢٦٠.

(٣) انظر: **كشاف اصطلاحات الفنون**، مرجع سابق، (٢: ١٢٠٨).

(٤) **كشاف اصطلاحات الفنون**، مرجع سابق، (٢: ١٢٠٨).

وجود العلة لوجود المعلول وحكم العقل بأنه أمكن، فاحتاج فأثَّر فيه الفاعل فوجب وجوده فوُجد، إنما هو في الملاحظة العقلية وليس في الخارج إلا المعلول الممكن والعلة الموجبة لوجوده، فتدبر. وإما مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار، وقد تكون مجتمعة من الأمور الأربعة أو الثلاثة كما في المركَّب الصادر عن المختار والمركب الصادر عن الموجِب. وقد تطلق العلة التامة على الفاعل المستجمع لشرائط التأثير[١].

ثانياً: تقدمها على المعلول تقدماً ذاتياً

تكون العلة متقدمة مطلقاً على المعلول تقدماً ذاتياً، إلا العلة التامة المركبة من أربع أو ثلاث، فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من أجزائها عليها، وأما تقدم الكل من حيث هو ففيه نظر، إذ مجموع الأجزاء المادية والصورية هو الماهية بعينها، من حيث الذات، ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلاً عن تقدمها على نفسها مع انضمام أمرين آخرين إليهما، وهما الفاعل والغاية. وأجيب بأنَّ المعلول من الماهية المركبة من المادة والصورة إنما هو التركيب والانضمام، فاللازم تقدُّمُ المادة والصورة على التركيب والانضمام، فتقدم العلة التامة لا يستلزم تقدم الماهية على نفسها.

ولا بدَّ من ملاحظة أنه حيث يذكر لفظ العلة مطلقاً، يُرادُ به الفاعلية، وتذكر البواقي بأوصافها وبأسماء أخرى، وكما يقال لعلة الماهية: جزءٌ وركنٌ، يقالُ للمادية: مادة وطينة؛ باعتبار ورود الصور المختلفة عليها، وقابل وهيولَى؛ من جهة استعدادها للصور، وعنصر؛ إذ منها يبتدأ التركيب، وأَسْطَقِسٌ[٢]؛ إذ إليها ينتهي التحليل، ويقال للغائية: غاية وغرض[٣].

---

(١) انظر: **كشاف اصطلاحات الفنون**، مرجع سابق، (٢: ١٢٠٩ ـ ١٢١٠)، مبحث العلة.

(٢) أصل وعنصُرٌ، ج: إسْطَقْسات، أُسْطُقُسّات، إسْطَقِسات.

(٣) انظر: **كشاف اصطلاحات الفنون**، مرجع سابق، (٢: ١٢١٢).

الثالث: لا يمكن تخلف المعلول عن علته التامة، ولا يتوقف على إرادة مريد بعد تمامها. وقد علم ذلك مما سبق.

المطلب الثاني: خلاصة رأي الغزالي في مسألة العلل والأسباب

من المفيد هنا تلخيص ما ذكره الإمام الغزالي في هذه المسألة في كتاب «**تهافت الفلاسفة**[١]» لأنَّ فهم رأي ابن رشد يزداد إذا تمَّ توضيح ما قاله الغزالي، وذلك ليمكن تجلية موضع النزاع ووجه الخلاف بينهما، فقد قال ما حاصله:

الاقتران بين ما يعتقد عادة سبباً ومسبّباً ليس ضرورياً عندنا، ولا بينهما استلزام، وليس وجود أحدهما متوقفاً على وجود الآخر، مثل الريّ والشرب، والموت وجزّ الرّقبة، والشفاء وشرب الدّواء، وغيرها من المشاهدات والمقترنات الطبيّة والطبيعيّة.

فاقترانها بتقدير الله، يخلقها على التساوق لا لضرورة ذاتيّة فيها، وأنكر الفلاسفة هذا.

وليكن لكلامنا مثال واحد، فالكلام فيها جميعها يطول، وهذا المثال هو احتراق القطن عند ملاقاة النّار، فإنا نجوّز عدمه، ونجوّز انقلاب القطن رماداً دون ملاقاة.

ويلزم عن القول بالتلازم العِلّيِّ بين الموجودات الخارجية أن الله تعالى لا تتعلق إرادته بها، فكلما وجد ما يسمونه سبباً لَزِمَ عقلاً وجودُ المسّبَّب، وهذا نافٍ للاختيار عن الله تعالى، وقولهم هذا يستلزم إنكار المعجزات، ولنا أن نقول: لله تعالى أن يبقي النار ناراً ولكن لا يعدِّي حرارتها إلى غيرها، وله تعالى أن يخلق خصائص معينة في جسم الإنسان بحيث يجعله لا يحترق بالنار، ومنكر ذلك كله يلزمه بالضرورة إنكار ما ورد في الشريعة مما حدث مع إبراهيم عليه السلام.

---

(١) انظر: الغزالي، أبو حامد، (١٩٥٧م)، **تهافت الفلاسفة**، (ط٦)، ت. سليمان دنيا، دار المعارف. المسألة السابعة عشرة، ص٢٤٠ وما بعدها.

هذا خلاصة ما بينه الإمام الغزالي في هذه المسألة، ومن الظاهر أنه يترتب على إنكار الأسباب العادية، وعلى القول بالأسباب العقلية الوجودية الضرورية، إنكار كون الله تعالى مختاراً، وإنكار المعجزات. فضلاً عن أنَّ ما قرروه من العِليَّة ليس أمراً حسياً أصلاً، بل يدَّعونه عقلياً، وحقيقة الأمر أنه ليس واجبَ الثُّبوت، بل يمكن تفسير العالم بدون اللجوء للعِليَّة العقلية بالصورة التي شرحت، بل يكفي لتفسير صور الموجودات الخارجية الاقتصارُ على السببية العادية.

المطلب الثالث: موقف ابن رشد من السببية (العلِّيَّة) العقليَّة والعاديَّة

يعتقد ابن رشد أنَّ العلاقة بين الأسباب علاقة عِليَّة ضرورية، وأنَّ العلم بهذه العلاقة أمرٌ ضروريٌّ لا يجوز جحده ولا إنكاره، وأنَّ من أنكره فهو سوفسطائيٌّ، قال: «بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية، فإنَّها تجحد كثيراً من الضروريات، مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية، والوسائط[(١)]».

وقال: «أمَّا إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقولٌ سفسطائيٌّ، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك[(٢)]».

وقال أيضاً: «وأما أنَّ الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب؛ فاعل ومادة وصورة وغاية، **فذلك شيء معروف بنفسه**، وكذلك كونها ضرورية في وجود المسببات، وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسبَّب، أعني: التي سمّاها قوم: مادةً، وقوم: شرطاً

---

(١) فصل المقال، مرجع سابق، ص١٢١ ـ ١٢٢.

(٢) ابن رشد، محمد بن أحمد (أبو الوليد)، (١٩٩٨م)، **تهافت التهافت**، (ط١)، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، إشراف د. محمد عابد الجابري، ص٥٠٥.

ومحلاً، والتي يسميها قوم: صورة، وقوم: صفة نفسية[١]». وأيضاً: «فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل[٢]».

ومن الواضح أنَّ كلامه هذا مبنيٌّ على مفهوم الاتصال الذي هو ركن أساسٌ في فلسفة أرسطو، سواء الاتصال في أصل المادة، أو الاتصال العِلِّيّ بين الأشياء المتعددة، والمقصود بالاتصال عدم إمكان الانفصال بينها، بمعنى أن العلاقة بينها علاقة عقلية لا يمكن تخلفها.

وقد اعترض على مفهوم العادة، وكان من أهمَّ ما ذكره خلافاً لوجود علاقة بين مفهوم العِلِّية ومفهوم العادة التي قال بها الأشاعرة وغيرهم من المتكلمين، إذ قال: «فما أدري ما يريدون باسم العادة، هل يريدون أنها عادة الفاعل، أو عادة الموجودات، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل منه على الأكثر، والله عز وجلَّ يقول: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾، ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾، وإن أرادوا أنها عادة الموجودات؛ فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن، أعني: أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إما ضرورياً وإما أكثرياً. وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإنَّ هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلاً، وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة، فهو لفظ مموَّه إذا حُقِّقَ لم يكن تحته معنى، إلا أنه فعلٌ وضعيٌّ، مثل ما نقول: جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا، يريد أنه يفعله في الأكثر، وإن كان هذا هكذا، كانت الموجودات كلها وضعية، ولم يكن هنالك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم.

---

(١) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٥٠٦.

(٢) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٥٠٧.

فكما قلنا، لا ينبغي أنْ يُشَكَّ في أنَّ هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضاً ومن بعض، وأنَّها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل، بل بفاعل من خارج فعله شرط في فعلها، بل في وجودها، فضلاً عن فعلها[١]».

يزعم ابن رشد في كلامه كما رأينا أنَّ العلية والمعلولية ضروريان لا يمكن لواحد أن ينكرهما إلا أن يكون سوفسطائياً[٢]، وهذا محلُّ نزاع بلا أدنى ريب، وإن كان يوحي بأنه ليس كذلك، فمسألة الأسباب ما تزال حتى هذا العصر الذي نحن فيه موضعَ نزاع بين الفلاسفة، والعلماء، وما يزالون محتارين في تفسير الترتيب بين الأشياء، فبعضهم يقول علة وبعضهم ينفي ذلك من أصله، وصار يميل إلى ذلك كثير من العلماء والفلاسفة. بل إنَّ علماء الطبيعة أنفسهم مختلفون في ذلك أيضاً، لم يقع إجماع بينهم ضروريٌّ على ما زعمه ابن رشد، وبناءً على ذلك قرَّر أينشتين نظريته لا بناء على العلل والقوى الطبيعية كما هو مَبْنى نيوتن، بل على أساس آخر لا يشترط ذلك، ولا يشترط لقيام العلم الإيمان بالعلية والمعلولية، بل يكفي في ذلك التعاقب المطَّرد المعبّر عنه بالعادة في عرف الأشاعرة، وهذا القدر مقطوع به، وما يزيد عليه يحتاج إلى دليل.

وردُّه لإطلاق اسم العادة على ما خلقه الله تعالى على نمط واحد مطرد، محتجاً بأن أصل العادة مَلَكة مكتسبة، حُجَّةٌ سفسطية كما هو ظاهر، لأنهم لما أطلقوها على فعل الله تعالى صرحوا بنفي كونها مَلَكة، فصار إطلاقاً مجازياً على سبيل الاستعارة أو نحو ذلك.

وقد ردّ ابن رشد على الإمام الغزالي في قوله إنَّ الفلاسفة يلزمهم إنكار المعجزات، بقوله: «وأما ما نسبه من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام، فشيء لم يقله إلا

---

(١) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٥٠٧ ـ ٥٠٨.

(٢) السَّفسَطة والسِّفسِطة ج سَفْسَطات، والنسبة: سَفسَطيٌّ وسوفِسطائيٌّ: الاستدلال والقياس الباطل أو الذي يُقصَد به تمويه الحقائق (يونانية)، والسوفسطائية: فرقة ينكرون الحسيات والبديهيات وغيرها (يونانية). [**المنجد في اللغة والأعلام**، ط٣٨، (٢٠٠٠م)، دار المشرق].

الزنادقة من أهل الإسلام، فإنَّ الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك محتاج إلى الأدب الشديد. وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا يعرض لها بنفي ولا بإبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك، لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان، بل وبما هو إنسان عالم، ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة وأن يقلد فيها ـ ولا بدَّ ـ الواضعَ لها، فإنَّ جحْدَها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة، فالذي يجب أن يقال فيها إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها، ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم(١)».

ولخص ابن رشد كلامه في هذه المسألة، فقال: «والقول الكليُّ الذي يحلُّ هذه الشكوك، أن الموجودات تنقسم إلى متقابلات وإلى متناسبات، فلو جاز أن تفترق المتناسبات، لجاز أن تجتمع المتقابلات، لكن لا تجتمع المتقابلات(٢)، فلا تفترق المتناسبات، هذه هي حكمة الله تعالى في الموجودات، وسنته في المصنوعات، ولن تجد لسنة الله تبديلاً. وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً في الإنسان، ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان

---

(١) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٥١٠.

(٢) المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، والمتقابلان أربعة أقسام: الضدان والمتضايفان والمتقابلان بالعدم والملكة والمتقابلان بالإيجاب والسلب، وذلك أن المتقابلان لا يجوز أن يكونا عدميين؛ إذ لا تقابل بين الأعدام، فإما أن يكونا وجوديين أو يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، فإن كانا وجوديين، فإما أن يعقل كل واحد منهما بدون الآخر، وهما الضدان، أو لا يعقل كل منهما إلا مع الآخر، وهما المتضايفان، وإن كان أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، فالعدميُّ إما عدم الأمر الوجودي عن الموضوع القابل، وهما المتقابلان بالعدم والملكة، أو عدمه مطلقاً، وهما المتقابلان بالإيجاب والسلب. [انظر: الجرجاني، السيد الشريف، **التعريفات**، دار السرور، ص٨٦].

علة وجودها في الموجودات، ولذلك العقل ليس بجائز، فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم[١]».

وها هي ذي خلاصة قول ابن رشد في هذه المسألة:

أولاً: إن العلم بأنَّ بعض الموجودات الحادثة تصدر عن بعض، علمٌ ضروريٌّ، لا يصح إنكاره، ومن أنكره فهو سفسطائيٌّ.

ثانياً: إن كل الموجودات إنما تفعل في غيرها لأنها مستندة إلى الموجود الأول في وجودها وفعلها.

ثالثاً: علم الله تعالى بالأمور التي ستحدث بعلم أزلي إنما هو لأنه هو الفاعل لها، ووجود هذه الأمور لازم في علم الله تعالى، لأنَّ علم الله يكشف عن الأمور كما هي في نفسها، ولذلك فإنَّ وجود هذه العلل والتأثيرات للموجودات في بعضها أمر لازم لا تبديل له، وهو ضروريٌّ.

رابعاً: لم يتكلم الفلاسفة في مسائل المعجزات لأنه يجب عندهم احترام الشرائع، لأن الفضائل العملية لا تتم في الإنسان إلا بالتسليم للشرائع.

المطلب الرابع: نقد موقف ابن رشد

هناك بعض التعليقات على كلام ابن رشد من الضروري إيرادها:

أولاً: قد لا يُسلم أنَّ حصول تأثير بعض الموجودات في بعض آخر أمرٌ ضروريٌّ، ولا هو بديهيٌّ، ولذلك فإنَّ أغلب الفلاسفة يلجؤون إلى الاستدلال لإثبات العِلِّية المزعومة بين أجزاء هذا العالم، وأولهم ابن رشد، فإنه انطلق في إثباتها من تصوره بأنَّ الله عِلَّةٌ للمخلوقات، وأنها لازمة لزوماً ضرورياً عنه تعالى، وأنها لا يمكن إلا أن تكون كما

---

(١) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٥٢١.

هي. وهذا الأصل غير مُسلَّمٍ عند الأشاعرة، وهو غير موافق للشريعة، لأنه يستلزم بالضرورة أن الله تعالى فاعل موجب، لا فاعل مختار.

ثانياً: اتهامه للأشاعرة بالسفسطة لأنهم أنكروا العِلِّية المزعومة بين الموجودات، تهمة عارية عن الدليل، ولا سيما أن كثيراً من الفلاسفة في هذا الزمان وافقوا الأشاعرة في هذه المسألة، وأقاموا تصورهم للعالم بناءً على تصور نوع من المناسبة بين الموجودات، وليس على عِلَّة ومعلولية، فإنهم جزموا فقط بوجود التناسب الظاهر بين المخلوقات، أما دلالة هذا التناسب والاتساق على عِلِّية ومعلولية بينها، فأمر وراء الحسِّ والبداهة يحتاج لدليل أعظم من مجرد الادعاء كما قال ابن رشد.

ومن أين تلزم السفسطة وهم لا يلزمهم إنكار أصل المعارف والعلوم؛ بل هم قائلون بها! ويكفيهم في مجال العلوم التجريبية بناؤها على الاطراد، وهو ما سمَّوه بالحكم العاديِّ، وكذلك في مجال العلوم العقلية بناها بعضهم على مفهوم العادة كالأشعري، وبعضهم كالجويني بناها بناءً عقلياً، وقال: إن التلازم عقليٌّ[١].

ثالثاً: قوله إنَّ الفلاسفة القدماء لم يتكلموا في المعجزات إنكاراً **لاحترامهم للشريعة**، قول باطل لا دليل عليه، فإنهم لم يتكلموا فيها أيضاً إثباتاً لها، وإنما الذي تكلم فيها إثباتاً لها متكلمو المسلمين، أما الفلاسفة فابن سينا أنكرها إلا في الأنواع الثلاثة التي ذكرها الغزالي[٢]، وأما ابن رشد فيميل إلى ما ينسبه إلى فلاسفة اليونان، من أنهم لم يتكلموا عليها

---

(١) انظر: فودة، سعيد، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، **الميسر لفهم معاني السُلَّم** (في علم المنطق)، (ط١)، دار الرازي، ص١١٤.

(٢) وهي: المعجزات في القوة المتخيلة إذا قويت ولو تستغرقها الحواس بالاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ فانطبعت فيها صور الجزئيات، وفي القوة النظرية العقلية وهي راجعة إلى قوة الحدس، وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم، فالنفس المقدسة الصافية يستمر حدسها في جميع المعلومات، وفي أسرع الأوقات، فلا يحتاج في المعقولات إلى معلم، وفي القوة النفسية العملية، فقد تنتهي إلى حد تتأثر بها=

أصلاً، لا إثباتاً ولا نفياً، «والعلة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلاً، ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة، فوجب ألا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة[١]»، وما تزال نسبة ذلك إلى الفلاسفة القدماء.

رابعاً: لا شك في أنَّ قول ابن رشد بأن أصول الشرائع تؤخذ على سبيل التقليد من الشارع، ولا ينظر في دليلها، **مفتاح باب عظيم أمام العلمانية المعاصرة الذين يعتقدون أنه لا دليل أصلاً على الشرائع**، ولا يستطيع ابن رشد ولا غيره ممن يقول بقوله أن يلزمهم على أن يقلدوا الشريعة، فما دام الأمر تقليداً، أي: لا دليل عليها، ولا برهان، فلا ميزة للشريعة على غيرها سواء كان من الشرائع الإلهية المنسوخة أم لا، ولذلك فإنَّ هذا القول وإن فرح به بعض الناس، إلا أنه عظيم الخطورة.

خامساً: إنّ ابن رشد عندما يرى أنَّ الشريعة يجب الأخذ بها لأنها الأمر الذي تنبني عليه الفضائل، أي: أنَّ وجوب الأخذ بها إنما هو عمليٌّ فقط، لا علميٌّ، على الأقل بالنسبة للجمهور، وأما الفلاسفة، فسنرى ـ عنده ـ أن نظرهم قد يؤدي بهم إلى وجوب مخالفة ظاهر الشريعة مع إيجابهم على الجمهور عدم مخالفة الظاهر، وهذا الرأي خطير، لأنه قد يعتمد عليه بعض المخالفين للدين فيزعم أن لا نظر في الشريعة ولا في الدين من حيث هو حقٌّ، بل من حيث يترتب عليه فضيلة الإنسان، أي: إنَّ الاعتراف بالدين عنده لا أصل له إلا أنه أصل للفضيلة (الأخلاق)، وهذا المبدأ هو المبدأ الذي قاله الفيلسوف إيمانويل كانط في عصر التنوير، فقد قال إنه لا يمكن إثبات الله بالعقل المجرد، أو العقل المحض، بل أبقاهُ

= الطبيعيات وتتسخر. [انظر **تهافت الفلاسفة** للغزالي ص٢٣٦ ـ ٢٣٧.] وقد نقل ابن رشد هذا الأمر عن الغزالي ولم يعترض عليه، [انظر **تهافت التهافت** ص٤٩٩ ـ ٥٠١]. ولم يعارض الغزالي أن هذه الأمور تكون للأنبياء، ولكن عارض الفلاسفة في إنكارهم قلب العصا ثعباناً، وإحياء الموتى، وغيره.

(١) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٥٠٠.

أمراً محتملاً، وأعلن أنَّ المصحِّحَ للإيمان إنما هو العقل العمليُّ[1]، وكان ذلك مفتاحاً مسوِّغاً لمن بعده لرمي الأديان أصلاً من اعتباره، لأنهم لم يسلموا أن الفضائل لا يمكن تحصيلها إلا بالأديان، والقائل بذلك سيجد في كلام ابن رشد ما يتعلق به.

سادساً: الحكمة عند ابن رشد تعني أن الله تعالى يفعل من خلال الوسائط المادية وغير المادية، بالضرورة، أي: لا يمكن إلا أن يفعل، ولا يمكن إلا أن يفعل على هذا النحو من الفعل، فالحكمة ترجع عنده إلى القول بالإجبار على الله تعالى، فلو سألنا ابن رشد: لو أراد الله تعالى أن يخلق العالم على نحو آخر من الصفات والتكوينات، هل كان ذلك بإمكانه؟ لأجاب على الفور بقوله: إنَّ ذلك محال، فلا إمكان للعالم عنده إلا هذه الصورة المشاهدَة، وليس في ضمن الإمكان خلق عالم على غير هذا النحو المشاهد، وهذا عين الجبر على الله تعالى.

سابعاً: لِمَ لا يقال إنَّ العادة المرادة هي المعنى الأخير الذي ذكره ابن رشد، ثم لا نسلِّم أنه يستلزم نفي الحكمة؟ لأن الحكمة تكون موضوعة وضعاً حينئذ، بناءً على أن لا واجب على الله تعالى، وبناءً على أن من الجائز أن يخلق الله تعالى الكون على نحو غير هذا النحو، ولكنه أراد باختياره أن يخلقه على هذا النحو الذي يتضمن المصالح المذكورة. فحينئذ يصح أن ينسب إليه عزَّ وجلَّ و أنه حكيم، ولا يلزمنا التعليل العقليُّ ولا أن شيئاً من الموجودات يفعل (= عند ابن رشد «يخلق») شيئاً آخر غيره، وإن زعم لتسويغ ذلك أن الجمَيع مستند إلى الله تعالى.



---

(١) انظر مثلاً: رايت، وليم كلي، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، (ط٢: ٢٠٠٥م)، المشروع القومي للترجمة، ت. محمود سيد أحمد، ص٢٧٦.

المبحث الثاني

رأي ابن رشد في قانون التأويل مقارَناً برأي المتكلمين

اعتمد ابن رشد على أصول معينة في التأويل يقول بها، ويزعم أنّها هي التي أقّت بها الشريعة، ولذلك نراه أحياناً يحاكم المتكلمين بناءً عليها، وقبل أن نرى مدى قوة هذا القانون التأويلي، يجب علينا أن نصوره كما يريده صاحبه، لنتمكن من الحكم عليه أو نقارب ذلك.

المطلب الأول: مفهوم التأويل

التأويل لغة: ذكر ابن فارس أنَّ الهمزة والواو واللام أصلان [أوَلَ]: ابتداء الأمر، وانتهاؤه(١)، وآل إليه يؤول أولاً ومآلاً: رجع(٢)، ويقال: أوَّل الحكم إلى أهله، أي: أرجعه إليهم وردَّه إليهم(٣).

قال ابن فارس في المقاييس: ومن هذا الباب تأويل الكلام وهو عاقبته وما يؤول إليه، وذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾، يقول: ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم، وأضاف في مجمل اللغة بأنَّ التأويل يطلق على آخر الأمر(٤).

---

(١) معجم مقاييس اللغة، مادة: أول.

(٢) القاموس المحيط، مادة: أول.

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) انظر: **الرازي، أحمد بن فارس، (١٩٩٤م)، معجم المقاييس في اللغة**، ط١، دار الفكر، مادة أَوَل، ص٩٨.
ـ الرازي، أحمد بن فارس، (١٩٩٤م)، **ومجمل اللغة**، بلا رقم طبعة، دار الفكر، مادة أَوَل، ص٦٢.

التأويل اصطلاحاً: قال الشريف الجرجاني: **التأويل** في الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنىً يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً الكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾: إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، أو إن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً[١].

وقيل: هو عند الأصوليين مرادف للتفسير، وقيل: هو الظن بالمراد، والتفسير: القطع به، فاللفظ المجمل إذا لحقه البيان بدليل ظنيٍّ كخبر الواحد يسمَّى مؤَوّلاً، وإذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمَّى مفسَّراً[٢].

ونلاحظ أنَّ التأويل اصطلاحاً يرجع إلى معنى التأويل لغة، فهو رجوع لفظ من الدلالة على معنى إلى الدلالة على معنى آخر؛ إما أخصّ أو مقيد أو نحو ذلك، ففي الاستعمال الاصطلاحي معنى الرجوع المأخوذ في المعنى اللغوي.

فالتأويل عند العلماء أنْ يكون لِلَّفظ معنىً موضوعٌ له، ثم إنَّه يرد في عبارة مستعملاً لا في عين ذلك المعنى، لاستحالة إرادة المعنى الموضوع له ذلك اللفظ أو بُعْدِهِ، فيحمله المفسر أو الشارح للنصِّ الشرعيِّ على ذلك المعنى ويرجعه إليه، وهم يشترطون لهذه العملية، أي: عملية إرجاع لفظ إلى معنىً غير موضوع له في أصل اللغة، أن يكون هناك قرينة (دليل) لفظيٌّ أو شرعيٌّ أو عقليٌّ يوجب العدولَ عن المعنى الأول إلى الثاني، ومن المعلوم أنَّ استعمال اللفظ في معنى آخر يوجب وجود مناسبة بين المعنى الأول الموضوع له اللفظ في اللغة، وبين المعنى الثاني المستعمل فيه، وتلك المناسبة قد تكون السببية أو المسببية

---

(١) انظر: **التعريفات**، مرجع سابق، ص٢٢.

(٢) انظر: **كشاف اصطلاحات الفنون**، مرجع سابق، (١: ٣٧٦)، مبحث التأويل.

- الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، عيسى البابي الحلبي وشركاه، (١: ٤٧٢ - ٤٧٣).

أو الجزئية أو المحلية أو غير ذلك من العلاقات التي ذكرها العلماء في باب المجاز في علم الأصول والبلاغة.

فالتأويل عندهم عملية مضبوطة بقوانين ومصَحِّحاتٍ، وليس الأمر راجعاً إلى مجرد هوىً وتعنتٍ كما قد يُتَصوَّر[١].

المطلب الثاني: قواعد التأويل عند ابن رشد

لم يبدأ ابن رشد بذكر تعريف خاصٍّ به للتأويل، بل شرع في تقسيم المعاني الموجودة في الشرع، وذكر أحكام التأويل فيها، ولذلك فيشبه أن يكون جرى على التعريف المشهور للتأويل، ووافق عليه، ولو كان له تعريف خاص أو استدراك أو تقييد على التعريف المشهور لبَيَّنَهُ.

قسَّم ابن رشد المعاني الموجودة في الشرع إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول: أن يكون المعنى الذي صرَّح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه. وهذا تأويله خطأ بلا شكٍّ[٢].

---

(١) فليُرجَع في ذلك إلى كتب الأصول مثل: الرازي، محمد بن عمر (فخر الدين)، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، **المحصول في علم أصول الفقه**، (ط١)، دار الكتب العلمية، (١: ١٣٣ ـ ١٦٠).

ـ الهندي، محمد بن عبد الرحيم (صفي الدين) (ت٧١٥هـ)، (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، **الفائق في أصول الفقه**، (ط١)، دار الكتب العلمية (١: ٧٨ ـ ١٠٦).

وكتب البلاغة مثل كتب: اليمني، يحيى بن حمزة العلوي، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، **الطراز**، (ط١)، دار الكتاب العلمية، ص٣٢. وكتاب: البابرتي، أكمل الدين الحنفي (ت٧٨٦هـ)، (١٣٩٢هـ/ ١٩٨٣م)، **شرح التلخيص**، (ط١)، المنشأة العامة للنشر والتوزيع، ص١٧٨ وما بعدها. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، **المطوَّل شرح تلخيص المفتاح**، (ط١)، دار إحياء التراث، ص٦٤ وما بعدها.

(٢) انظر: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص٢٠٣.

القسم الثاني: أن لا يكون المعنى المصرَّح به في الشرع هو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على سبيل التمثيل، وهو أربعة أقسام:

الأول: أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة، ولا تقبلها إلا الفطر الفائقة، ولا يعلم فيه أن المثال الذي صرح به هو غير الممثَّل إلا بمثل هذا البعد الذي وصفنا. وهذا تأويله خاصٌّ بالراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح به لغيرهم.

الثاني: أن يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعاً، أي: كون ما صرح به أنه مثال، ولماذا هو مثال. وهذا تأويله هو المقصود منه، والتصريح به واجب.

الثالث: أن يكون يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد. وفي تأويله نظر، فالتمثيل لم يأت فيه لبعده عن أفهام الجمهور، بل لتحريك النفوس إليه وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض[1]»، وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثالٌ، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال.

فالواجب في هذا ألا يتأوله إلا الخواص من العلماء، ويقال للذين لم يكونوا من أهل العلم وشعروا أنه مثال لماذا هو مثال: إما إنه متشابه ولا يعلمه إلا الراسخون في العلم، أو

---

(١) عزاه المتقي الهندي (ت ٩٧٥هـ) بلفظ: «الحجر الأسود يمين الله، فمن مسح يده على الحجر فقد بايع الله أن لا يعصيه». إلى الديلمي ـ عن أنس. [انظر: **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، دار الكتب العلمية ـ بيروت (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ط١، ت: محمود عمر الدمياطي، ١٢: ٩٨].

وقال أبو الفضل العراقي (ت ٨٠٦ هـ): «حديث: (الحجر الأسود يمين الله في أرضه) (١: ١٠٣) الحاكم وصححه من حديث عبد الله بن عمرو». [انظر: **المغني عن حمل الأسفار**، مكتبة طبرية ـ الرياض ـ (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ط١، تحقيق: أشرف عبد المقصود، (١: ٩٨)].

ورواه الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ) عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض يصافح بها عباده». [**تاريخ بغداد**، دار الكتب العلمية ـ بيروت، (٦: ٣٢٨)].

ينقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال. وهذا أولى لإزالة الشبهة التي في النفس من ذلك.

وأحال في طريقة التأويل في هذا الصنف على الوجودات الخمس التي ذكرها الإمام الغزالي في «**فيصل التفرقة**» وهي: الوجود الذاتي والحسي والخيالي والعقلي والشبهي[1]،

---

(١) ذكر الغزالي خمس مراتب للوجود، وقال إنه لأجل الغفلة عنها نسبت كل فرقة مخالفها إلى التكذيب، وهي:

١ـ **الوجود الذاتي**: الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة، فيسمى أخذه إدراكاً. وهذا كوجود السموات، والأرض، والحيوان، والنبات، وهو ظاهر بل هو المعروف الذي لا يعرف الأكثرون للوجود معنىً سواه.

٢ـ **الوجود الحسي**: ما يتمثل في القوة الباصرة (مثلاً والمراد إحدى الحواس) من العين، مما لا وجود له خارج العين، فيكون موجوداً في الحس، ويختص به الحاسُّ، ولا يشاركه غيره، وذلك (كالحلم) الذي يشاهده النائم، بل (الخيال) كما يشاهده المريض المتيقظ، إذ قد تتمثل له صورة، ولا وجود لها خارج حسه، حتى يشاهده كما شاهد سائر الموجودات الخارجة عن حسه.

بل قد تتمثل للأنبياء والأولياء، في اليقظة والصحة صورة جميلة محاكية لجواهر الملائكة، ينتهي إليهم الوحي والإلهام بواسطتها، فيتلقون من أمر الغيب في اليقظة ما يتلقاه غيرهم في النوم، وذلك لشدة صفاء باطنهم، كما قال تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾.وكما أنه عليه الصلاة والسلام رأى جبريل عليه السلام كثيراً، ولكن ما رآه في صورته إلا مرتين، وكان يراه في صور مختلفة يتمثل بها.

وكما يُرى رسول الله ﷺ في المنام، وقد قال: «من رآني في النوم، فقد رآني حقاً، فإن الشيطان لا يتمثل بي».ولا تكون رؤيته بمعنى انتقال شخصه من روضة المدينة إلى موضع النائم، بل هي على سبيل وجوده في حس النائم فقط.

٣ـ **الوجود الخيالي**: صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك، فإنك تقدر على أن تخترع في خيالك صورة (فيل) و(فرس) وإن كنت مغمضاً عينيك، حتى كأنك تشاهده، وهو موجود بكمال صورته في دماغك لا في الخارج.

٤ـ **الوجود العقلي**: أن يكون للشيء: روح، وحقيقة، ومعنى.فيتلقى العقل مجرد معناه، دون أن يثبت صورته في خيال، أو حس، أو خارج، كاليد مثلاً فإن لها: صورة محسوسة ومتخيلة. ولها معنى هو حقيقتها، وهي القدرة على البطش. والقدرة على البطش هي اليد العقلية. وللقلم صورة، ولكن =

قال ابن رشد: «فيجب أن ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الأربع شبهاً، فهذا النحو من التأويل إذا استعمل في هذه المواضع، وعلى هذا الوجه ساغ في الشريعة، وأما إذا استعمل في غير هذه المواضع فهو خطأ[١]».

الرابع: «عكس السابق، وهو أن يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال إذا علم أنه مثال، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال[٢]». أو «أن يكون كونه مثالاً معلوماً بعلم بعيد، إلا أنه إذا سلم أنه مثال، ظهر عن قرب لماذا هو مثال[٣]»، وفي تأويله نظرٌ، فإن الصنف الذين يشعرون أنه مثال ولا يعلمون لماذا هو مثال إلا بشبهة وأمر مقنع، فالأحفظ ألا تتأول هذه وتبطل الأمور التي ظنوا لأجلها أن هذا مثال، وهو الأولى، ويحتمل أن يطلق لهم التأويل لقوة الشَّبَه الذي بين ذلك الشيء وذلك الممثل به.

وهذان الصنفان متى أبيح التأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة، وربما فشت فأنكرها الجمهور. وهذا الذي عرض للصوفية ولمن سلك هذا المسلك من العلماء[٤].

= حقيقته ما تنقش به العلوم، وهذا ما يتلقاه العقل من غير أن يكون مقروناً بصورة (قصب) و(خشب) وغير ذلك من الصور الخيالية والحسية.

٥- **الوجود الشبهي**: أن لا يكون نفس الشيء موجوداً، لا بصورته ولا بحقيقته.لا في الخارج، ولا في الحس، ولا في الخيال، ولا في العقل. ولكن يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه في خاصة من خواصه، وصفة من صفاته.وستفهم هذا إذا ذكرت له مثاله في التأويلات.

فهذه مراتب وجود الأشياء. [انظر: **فيصل التفرقة**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، دار الفكر، ص٢٤٠-٢٤١].

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص٢٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٥.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠٧.

(٤) انظر: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص٢٠٧-٢٠٨.

وهذا الذي ذكرته من الأقسام، فيه إعادة ترتيب لكلامه، ونوع تصرف فيه للتوضيح، فإنه فرق في كتابه =

والسبب الذي من أجله يعمد ابن رشد إلى منع التأويل في بعض الموارد للجمهور، ليس هو أنه يقول بظاهر ما يظهر من الشريعة ـ ولو في بعض المواضع ـ أنه الحقُّ المطابق للأمر في نفسه، فقد صرَّح بأنَّ الشبهة الواقعة في نفي الجهة عند الذين نفوها: «ليس يتفطن الجمهور إليها، لا سيما إذا لم يصرَّح لهم بأنه ليس بجسم[1]»، ومعنى ذلك أن الله تعالى حقيقة ليس بجسم، ولكن جمهور الناس إذا صرح لهم بإنَّ الله ليس بجسم، كما يعتقد ابن رشد أنه الحق عند الحكماء، تولدت الشبهة عند الجمهور، إذن ينبغي ألا يصرح للجمهور بأن الله ليس بجسم، ومعنى ذلك أنَّ على الجمهور أن يعتقد ما هو مخالف لوصف الله تعالى في نفس الأمر! وهذا المعنى أصل مبدأ الظاهر والباطن الذي تمَّ بحثه في غير موضع.

وأيضاً فإنه يبيح التأويل للخواص، ويوجب عليهم أحياناً صرف اللفظ عن ظاهره مع حرمة إعلام الجمهور بذلك.

فالسبب في ذلك الموقف إذن أنه يزعم أنَّ الشريعة تخاطب الناس بما يصلحهم وإن كان ظاهره باطلاً (كما في مسألة التجسيم)، ولذلك فإنَّ العقلاء والحكماء إذا كشف لهم عن حقيقة الأمر فلا يتأثرون، لأنهم فضلاء في أنفسهم، فلا تنحرف نفوسهم ولا يختل عملهم إذا عرفوا حقيقة الأمر وأنه مخالف لظاهر الشريعة أو نصها، لأنهم يعلمون الفائدة العملية ـ على رأي ابن رشد ـ لوجود الشريعة كذلك، وأما الجمهور فإنهم إذا عرفوا ذلك أو قيل لهم إن الظاهر من الشريعة خلاف الأمر الحقِّ، فإنَّ هذا يزعزع الأسس التي يبنون عليها أعمالهم، وتختل الأمور، لنقص قوتهم العلمية[2]. ولذلك فإن هناك صنفين عند ابن

= بين ذكر الأقسام، وأحكامها، فجمعت بين ذلك تقريباً وتوضيحاً، واقتصره في أغلب ذلك على ألفاظه قدر ما استطعت، ولم أغير إلا القليل منه للتوضيح.

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص١٤٧.

(٢) وضح ابن رشد هذا المعنى في العديد من مواضع كتبه، منها: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٤٩ ـ ١٥٠. =

رشد لا تنشأ عندهم إشكالية وحاجة للتأويل في هذه المواضع، الصنف الأول: هم الحكماء الذين يسميهم ابن رشد بالعلماء! والصنف الآخر: هم الجمهور، ولا يخفى أن السبب في عدم نشوء مشكلة عند الحكماء ليس راجعاً إلى أنهم يعتقدون بظاهر الشريعة، بل لأنهم يعلمون لماذا أنزل الله تعالى هذا الظاهر المخالف للحق للناس، فإن الناس لا يتم صلاحهم إلا بذلك، وأما الجمهور فلأنهم لا يلتفتون إلى أصل الشبهة، فيتفرغون إلى العمل، وهذا هو المقصود من قول ابن رشد: «وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه[1]»، فالتشابه إنما يقع عند الذين «عرضت لهم في هذه الأشياء شكوك ولم يقدروا على حلِّها، وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء، وهذا الصنف هم الذين يوجد التشابه في حقهم في الشرع، وهم الذين ذمهم الله تعالى[2]»، ولا نعلم هل الذمُّ الذي يقول به ابن رشد واقع على كل من وقعت له شبهة، سواء قدر على حلها أم لم يقدر، أو أنَّ الذم متوجه على من حلَّ الشبهة بطريقته هو دون طريقة غيره، فإن أوجب على غيره أن يحل الشبهة بطريقته هو دون غيره، وقع فيما يذم الآخرين لأجله، وإن كان متوجهاً على من تعلق بالشبهة وتتبعها وجعلها أصلاً وحمل عليها المحكَم؟

ولا بدَّ أن نوضح هنا أن الذم الواقع في القرآن الكريم إنما تعلق بمن تتبع الشبه فجعلها أمَّ الكتاب، وليس متعلقاً بكل من خطرت في نفسه شبهة حلَّها بطريقة صحيحة أو لا. فقد قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ

= أرجع محمد المصباحي عدم تأويل ابن رشد لمبادئ الشريعة إلى سببين: الأول: سياسي أخلاقي، وهو أنَّ جحْدَها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان، لكونها أساس الفضيلة والدولة، فكل من مسَّ بها فهو يهدد استقرار المدينة. والسبب الثاني: معرفيٌّ، وهو أن مبادئها تفوق العقول الإنسانية، ومن ثمَّ لا أملَ للعقل الإنساني في الوصول إلى حقيقتها عن طريق التأويل البرهانيِّ أو الجدل الكلاميِّ. [انظر: مع ابن رشد، محمد المصباحي، دار توبقال، ص١٣٥ ـ ١٣٦].

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص١٤٨.

(٢) **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص١٤٨.

مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ٧].

والآية صريحة في أن الذم واقع على من جعل المتشابه أمَّ الكتاب دون المحكم، أما من أرجع المتشابه إلى المحكم، فليس مذموماً، وهو المعنى الذي قال به علماء أهل السنة للتأويل[1].

إذن فإن الغاية من الشريعة عند ابن رشد هي إصلاح العمل عند الجمهور، فقد قال: «فإن المقصود الأول بالعلم في حقِّ الجمهور إنما هو العمل، فما كان أنفع في العمل

(١) وابن رشد يستعيذ بالله ممن قال من العلماء أن وجود المتشابه في القرآن إنما هو لامتحان الناس، فقد قال: وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيراً مما ظنوه ليس على ظاهره، وقالوا: إن هذا التأويل هو المقصود به، وإنما أتى الله في صورة المتشابه ابتلاءً لعباده واختباراً لهم، ونعوذ بالله من هذا الظنِّ بالله، بل نقول إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزاً من جهة الوضوح والبيان». [انظر الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٤٨]، ومن البين أن ما ذكره من أن الإعجاز من جهة الوضوح والبيان بالمعنى الذي يريده، ليس دقيقاً، بل الإعجاز في البلاغة، وذلك لا ينافي وجود المتشابه الذي له معنى يخفى على كثير من الناس، فإن القرآن فيه مجمل ومفصل، وفي محكم ومتشابه، وفيه ما لا يدركه إلا خاصة العلماء، والبيان والبلاغة وصف لازم له في جميع ذلك، وهذا لا يستلزم أن شيئاً منه لن يخفى على أحد من الناس، وأن شيئاً منه ليس مجملاً يحتاج إلى أنظار فائقة لدركه، بل منه ما قد لا يدركه إلا الله، وقد صرَّح غير واحد من العلماء بأن إنزال المتشابه في القرآن هو فعلاً لأجل امتحان الخلق، ويكون ذلك على أنحاء شتى، وله فوائد كثيرة أخرى، ولكن لم يقل واحد منهم إن الجمهور يجب عليهم اعتقاد ما لا يليق بالله تعالى! وممن صرح بذلك الإمام الرازي في تفسيره لهذه الآية الكريمة [انظر: **التفسير الكبير**، دار الفكر، (٤: ١٨٦)] فقد ذكر خمسة وجوه لإنزال المتشابه في القرآن، والبيضاوي في تفسيره [انظر: **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، دار صادر، (٣: ١١) مع حاشية الشهاب]، وابن عادل الحنبلي في تفسيره **اللباب** كذلك [انظر: **اللباب في علوم اللباب**، دار الكتب العلمية، (٥: ٣٢)].

فهو أجدر[1]»، وليس الإخبار عن الحق وبناء العمل عليه، وهذا فيه إشكال عظيم كما لا يخفى.

ويرى ابن رشد أنه لما وقعت التأويلات في الشريعة، اعتقد بعض الناس أن الحكمة (الفلسفة) تخالف الشريعة، وهذا هو السبب الذي لأجله ذمَّ الناسُ الحكمةَ، وابن رشد يريد بالحكمة أساساً فلسفة أرسطو، ويعتقد أنها موافقة للشريعة تماماً، ولذلك اعترض على من ردَّ على الفلاسفة كالغزالي، والطريقة الصائبة عنده لحلِّ هذا التعارض هي أن يُقَرَّ الشرع على ما جاء به، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لئلا ينتج المفسدة المذكورة، لأن التصريح بذلك لهم، أي: بالحق المخالف لظاهر الشريعة، هو تصريح لنتيجة البرهان بلا برهان، فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لذم الحكمة والحكماء، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة، وهذا كله خطأ، بل ينبغي أن يقرَّ الشرع على ظاهره، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهان عليها، وهذا لا يحل ولا يجوز، أعني: أن يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها[2]»، ولا قدرة عند الجمهور على فهم البرهان، فتنتج المفسدة والاختلال قطعاً، لأن فيه إفصاحاً بالحكمة لمن ليس أهلاً لها[3]. ولا يخفى أن هذه الطريقة التي يقترحها ابن رشد، هي الأصل الذي اعتمد عليه العلمانيون مِنْ بَعْدُ في الفصل بين العقل والدين، أو بين الدين والدولة.

ولما كانت بعض الأشياء خفية لا تعلم إلا بالبرهان، «فقد تَلطَّف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إما من قبل فطرهم، وإما من قبل عادتهم، وإما من قبل

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص١٤٩.
(٢) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٥١.
(٣) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٥١.

عدمهم أسباب التعلم، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني: الجدلية والخطابية، وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان[١]»، وهذه القسمة، لا يراد بها تقسيم الخطاب إلى إجمالي يطلب من العوام، وتفصيلي يطلب من العلماء، ولا يختلفان في الحكم، بل في التفاصيل، وهي طريقة المتكلمين من الأشاعرة، بل الذي يثبته ابن رشد صنفان من المعلومات؛ أحدهما يعتقد به الجمهور، والآخر يعتقد به الخواص أهل البرهان، ولا يحلُّ لأهل البرهان الكشف عما يعتقدون به للجمهور، فهناك إذن عقيدتان اثنتان لا واحدة لها مستويان من البيان إجمالي وتفصيليٌّ. فيوجد فرق عظيم بين الطريقتين. ولذلك فإن ابن رشد يقول: «إن ها هُنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وإن كان تأويله فيما بعد المبادئ فهو بدعة. وها هنا أيضاً ظاهر يجب على أهل العرفان تأويله، وحملهم إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة، ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول[٢]»، وهذا الكلام ظاهر في وجود عقيدتين، وهو الذي اعتمد عليه من نسب لابن رشد مسألة الظاهر والباطن أو الحقيقتين.

وقد نصَّ مرة أخرى على هذا المعنى فقال في أثناء بيانه لطرق التصديق، وهي أربعة عنده: «والرابع: أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة، من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية، وتكون نتائجه مثالات لما قصد إنتاجه، وهذه فرضُ الخواص فيها التأويل، وفرض الجمهور إمرارها على ظاهرها[٣]»، ثم قال مقرراً ذلك كقاعدة عامة: «وبالجملة؛ فكل ما

---

(١) **فصل المقال**، مرجع سابق، ص١١٠.

(٢) **فصل المقال**، مرجع سابق، ص١١١.

(٣) **فصل المقال**، مرجع سابق، ص١١١.

يتطرق له من هذه الأقاويل تأويل لا يدرك إلا بالبرهان، ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل، وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهين جميعاً، أعني: في التصور والتصديق، إذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك[١]».

وقد قسَّم الناسَ في الشريعة إلى ثلاثة أصناف: «صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق. وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة. وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني: صناعة الحكمة[٢]»، ولهذا فإن ابن رشد يحكم على من صرح بالتأويل لغير أهله بالكفر، قال: «وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه الناسَ إلى الكفر، وهو ضد دعوى الشارع[٣]».

وكان المفروض ـ بناءً على ذلك ـ ألا يتم الكلام مع الجمهور عن هذا الأمر في نظر ابن رشد، وعلل ذلك بقوله: «وذلك لأنَّ الإفصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة، وإما إبطال الشريعة، وقد يلزم عنه بالعرَضِ الجمعُ بينهما[٤]»، ولكن بما أنَّ بعض المتكلمين أفصحوا لهم عن حقيقة الحكمة، فالواجب أن يعلم أصحاب الشريعة أن لا خلاف بينها وبين الحكمة[٥]، قال: «والصواب كان ألّا يصرح بالحكمة للجمهور، وأما وقد وقع التصريح، فالصواب أن تعلم الفرقةُ من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخلفة لها، وكذلك الذين يرون

---

(١) المرجع السابق، ص١١٨.

(٢) فصل المقال، ص١١٨.

(٣) فصل المقال، ص١١٩.

(٤) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٥١.

(٥) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٥٢.

أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها، وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة، أعني: على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة[١]»، فالسبب في تأليف ابن رشد لهذا الكتاب هو إذن خدمة الفلسفة أساساً، قال: «ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نُعرف أصول الشريعة، فإنها إذا تُؤمِّلت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أُوِّلَ فيها، وكذلك الرأي الذي ظُنَّ في الحكمة أنه مخالف للشريعة، يُعرَفُ أن السبب في ذلك أنه لم يُحَط علماً بالحكمة ولا بالشريعة، ولذلك اضطررنا نحن أيضاً إلى وضع قول، أعني: **فصل المقال**، في موافقة الحكمة للشريعة[٢]».

إذن ابن رشد أوضح بكثير مما يتوهمه بعض الكتاب، فهو كتب الكتاب لخدمة الفلسفة أساساً، ولذلك حاول فيها ضربَ معارضي الفلاسفة، وهم المتكلمون، وعلى رأسهم الأشاعرة، ثم حاول تقريب الشريعة من جهة إلى الفلسفة، وذلك بإعادة تأويلها بصورة تقترب من الفلسفة، وحاول تقريب الفلسفة إلى قطعيات الشريعة وذلك بإعادة تأويل ما قدر عليه من كلامهم ليقرِّبَه إلى الشريعة.

إذن، فقد قام ابن رشد بعملية تأويلية لكل من الشريعة وكلام الفلاسفة وآرائهم في هذه الكتب التي ذكرها.

وقد توسَّل ابن رشد في تحقيق مشروعه هذا بأمور، **الأول**: محاولة إبطال المناهج التي اعتمد عليها المتكلمون المخالفون للحكمة (أي: فلسفة أرسطو)، ومعارضة مناهجهم بمناهج يزعم أنه أخذها من القرآن الكريم، وهذا هو السبب الرئيس لتأليف كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، **والثاني**: محاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة في الآراء التي يخالف الفلاسفة أو بعضهم الشريعة فيها، كالقول بعدم تعلق العلم بالجزئيات، أو كالقول بنفي حشر الأجساد، وغيرهما، وذلك يكون بإعادة التأويل، إما بإعادة تأويل الشريعة

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٥٢.

(٢) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٥٣.

لتوافق الحكمة، أو بإعادة تأويل كلام الفلاسفة ليقتربوا من الشريعة، ولكن من الظاهر أن التأويل إذا كان متعنتاً لا يلغي أصل التعارض بين الشريعة والفلسفة التي يسميها ابن رشد بالحكمة.

ولا أدري بعد ذلك بأيِّ شيء يختلف ابن رشد عن المتكلمين الذي إن أوّلوا أو أخذوا بالظاهر فلدرء التعارض بين العقل والنقل، وذلك بحسب ما رأوه، غاية الأمر أنه يبالغ فيقطع بأن التأويلات التي يقول بها هي الحقّ الذي لا محيص عنه، وبذلك فإنه يصبح أشدَّ تعنتاً من المتكلمين الذين يهاجمهم وينسب إليهم أنهم فرَّقوا الشريعة، فقد أوّل ومنع غيره من التأويل، وادّعى أنّ الحق عنده لا غير! ومنع غيره من ذلك، بل شرع يحكم على المعارض له في الحالتين، أعني: حالة التأويل وحالة الكف عن التأويل بأنه كافر أو مبطل للشريعة، وهي عين الدعاوى التي نرى العلمانيين في هذا العصر يصفون بها علماء الشريعة.

ولابن رشد موقف من النظر في مبادئ الشرائع يحسن أن يتمَّ توضيحه هنا، لعلاقته بمبحث التأويل، فإنَّ مبادئ الشرائع مطلقاً ـ عند ابن رشد ـ لا شريعة الإسلام فقط، لا يجوز تأويلها ولا البحث فيها نفياً ولا إثباتاً، فقد قال: «**إنَّ الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد، وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يعرض لها بنفي ولا بإبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك، لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان، بل وبما هو إنسان عالم، ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلّم مبادئ الشريعة وأن يقلد فيها ـ ولا بد ـ الواضعَ لها، فإنّ جَحْدَها والمناظرةَ فيها مبطل لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة، فالذي يجب أن يقال فيها: إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها، ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع، والشرائع مبادئ**

الفضائل، ولا فيما يقال فيها بعد الموت، فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلاً بإطلاق، فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها، ففرضه ألا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال سبحانه: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]، هذه هي حدود الشرائع، وحدود العلماء[١]».

في هذا النص يصرح ابن رشد بأنّ المقصود من الشريعة هو الفضيلة العملية للجمهور، ولذلك لم يُجز تأويلها ولا البحث في مبادئها لا نفياً ولا إيجاباً، أي: لا يجوز أن يقال إن هناك براهين على مبادئ الشريعة، ولا يصح أن يقال إن البراهين تنفي هذه المبدئ الشرعية. ومن المستغرب أن يوجب هنا تقليد الشريعة وتسليمَ مبادئها، وقد رأيناه من قبل يذم من سمّاهم الحشوية؛ لأنهم أبطلوا الأدلة على وجود الله بحسب رأيه، وأوجبوا التقليد فيه!

وهذا الموقف لا بدَّ أن يكون ناشئاً من اقتناعه بأنَّ هناك أموراً شرعية (ظواهر أو نصوصاً) تخالف البراهين، وأنَّ منفعة الجمهور بالإبقاء على هذه النصوص كما هي بلا تأويل ولا برهان، ولذلك فإن جاء واحد ونفاها، فسوف يؤدي ذلك إلى اختلال بين الجمهور، وإن أثبتها فإنه يكون قد خالف الأصول التي يعتقد الفلاسفة ـ ومنهم ابن رشد ـ أنها تخالف البراهين والحقَّ. ومن الواضح أنَّ هذا المقترح التأويلي الرشدي لصالح الفلسفة لا لصالح الشريعة[٢].

---

(١) تهافت التهافت، مرجع سابق، ص ٥١٠ ـ ٥١١.

(٢) قال محمد المصباحي في كتاب «مع ابن رشد» ص ١٤٠: «كان المشروع التأويلي لابن رشد من أجل الفلسفة لا من أجل الشريعة، من أجل الفلاسفة لا من أجل الجمهور، وهذا ما يفسر أن غايته من استعمال التأويل لم تكن تحويل الشريعة إلى علم كلام، أي: لم تكن الغاية من فرضه التأويل واجباً على الفلاسفة تأسيسَ علم كلام فلسفيٍّ مختلف عن علم الكلام الجدليِّ وعن الإلهيات الفلسفية، وإنما كانت الغاية =

ولذلك كان من غير المستغرب أن يجابه المتكلمين المدافعين عن مبادئ الشريعة (وجود الله، إثبات المعاد، إثبات نبوة النبي ... إلخ)، وأن يعتبرهم مخالفين للحكمة (الفلسفة) القطعية عنده، وأن يحكم عليهم بأنهم أَدَّوا إلى فساد الجمهور بإطلاعهم على الحكمة (الفلسفة)، أو إلى مناقضة الحكمة (الفلسفة) إن نقضوا بعض ما فيها من مخالفات للشريعة.

* * *

= منه التصدي لجملة من المعضلات النظرية الموجودة في المأثور الشرعيِّ التي قد لا تتلاءم مع الفلسفة، من هنا يبدو لنا التأويل الرشديُّ وكأنه لا غاية له في العمق.
من ناحية أخرى، كان التأويل عند ابن رشد واجباً فلسفياً فقط، لم يكن واجباً مدنياً، أي: على المجتمع ككل أن يتحمل مسؤولية ممارسته والاطلاع عليه».

المبحث الثالث

الطريق إلى إثبات وجود الله تعالى عند ابن رشد ونقده لأدلة المتكلمين

المطلب الأول: نقد ابن رشد لأدلة المتكلمين على إثبات وجود الله (إثبات الصانع):

كان من طريقة ابن رشد في ردِّه على المتكلمين في هذه المسألة أن بدأ أولاً بمحاولة نقض أهمِّ الأدلة التي يعتمدون عليها لإثبات وجود الله تعالى، ثم اقترح من عنده أدلة زعم أنها بديلة عن أدلة المتكلمين، وحكم على أدلتهم بأنها مخالفة لطريقة القرآن، وأنهم لم يلتفتوا إلى ما أورده الكتاب العزيز من أدلة ولم يعتمدوا عليه.

ذكر ابن رشد أنَّ الفِرَق المشهورة في الملة قد اختلفت طرقها في إثبات الصانع، وهي:

١ـ الحشوية، فإنهم قالوا إنّ طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل، وفسَّر ذلك بقوله: «أعني أنَ الإيمان بوجوده الذي كلَّفَ الناس التصديق به يكفي فيه أن يُتَلَقَّى من صاحب الشرع ويؤمَنَ به إيماناً، كما يُتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك، مما لا مدخل فيه للعقل[1]»، ثم حكم على هذه الفرقة بأنها ضالة بقوله: «**وهذه الفرقة الضالة**، الظاهر

---

(١) ابن رشد، أبو الوليد، (١٩٩٨م)، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، (ط١)، ت. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ص١٠١ ـ ١٠٢.

من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى ودعاهم من قِبَلِها إلى الإقرار به[١]»، وذكر سبب تقصيرهم والحكم عليهم بالضلال بقوله: «وذلك أنَّه يظهر من غير ما آية من كتاب الله تعالى، أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود الباري سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليه فيها[٢]».

ثم زعم أنَّ العرب كلَّها تؤمن بوجود الله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧]، ولذلك لم يكن النبي ﷺ يعرض هذه الأدلة على الناس ليؤمنوا بها، وغفل عن أنَّ الله تعالى ذكر عن بعض العرب أنهم ما كانوا يؤمنون بوجوده، فقال جل ذكره: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: ٢٤]، فهؤلاء ينسبون الفعل إلى الطبيعة، وينكرون البعث لإنكارهم الإله[٣].

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص١٠٢.

(٢) المرجع السابق.

(٣) قال أبو بكر الجصاص: «هذا قول زنادقة **قريش الذين كانوا ينكرون الصانع الحكيم**، وإنَّ الزمان ومضي الأوقات هو الذي يحدث هذه الحوادث». [الجصاص، أحمد بن علي الرازي (أبو بكر) (ت ٣٧٠)، **أحكام القرآن**، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ ١٤٠٥، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، (٥: ٢٦٦)].
وقال الإمام الرازي: «وأما شبهتهم في إنكار الإله الفاعل المختار، فهو قولهم: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ يعني: تَوَلُّد الأشخاص إنما كان بسبب حركات الأفلاك الموجبة لامتزاجات الطبائع، وإذا وقعت تلك الامتزاجات على وجهٍ خاصٍّ حصلت الحياة، وإذا وقعت على وجه آخر حصل الموت، فالموجب للحياة والموت تأثيرات الطبائع وحركات الأفلاك، ولا حاجة في هذا الباب إلى إثبات الفاعل المختار، **فهذه الطائفة جمعوا بين إنكار الإله وبين إنكار البعث والقيامة**». [الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي، (ت ٦٠٦هـ)، (ط١: ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، دار الكتب العلمية ـ بيروت، (٢٧: ٢٦٦)].

وذكر ابن رشد أنَّ من بلغت به الفَدامة[1] إلى حدِّ أن لا يفهم ما ورد في القرآن من الأدلة، فهؤلاء قليلو الوجود، وهذا هو حال الحشوية، «فإذا وجد فَفَرْضُهُ الإيمان بالله من جهة السماع[2]»، إذن يجوِّز ابن رشد وجودَ أُناسٍ كالحشوية، وبِغَضِّ النظر عن أنَّ السبب في حشويتهم غباؤهم وحمقهم كما يقترح ابن رشد، أو كان سبباً آخر كاعتقادهم أنه لا ضرورة لإثبات وجود الله تعالى لكون وجوده ظاهراً بالفطرة مثلاً كما يحتمل، فإنِّي أرى أنَّه إذا سلَّم بوجود هؤلاء، وأقرَّ بأنَّ الواجب في حقهم هو السماع، فلا يصحُّ له الحكم عليهم بأنهم ضالون كما زعمَ، بل إنَّ موقفه هذا منهم تسرع ومخالَفَةٌ لِما قرَّره من عُذْرِهِم وحُكْمِهِم، إلا إذا كانت تخطئته إياهم من جهة أنهم أبطلوا الأدلة العقلية من أساسها.

٢ـ الأشاعرة، ونسب إليهم أنهم يقولون: «إنّ التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل[3]»، وهذا مخالف لما يقرره الأشاعرة، فإنّهم يقولون: يوجد فرق بين معرفة الله بالدليل، وبين الإيمان بالله والتصديق به، أما المعرفة بالدليل فلا تصح إلا بالعقل، أي: إنَّ الاستدلال على وجود الله تعالى لا يكفي فيه السماع والنقل، لأنَّ النقل معتمد على إثبات وجود الله تعالى، فالإيمان بأن هذا كلام الله متوقف على معرفة وجوده، وأما التصديق بالله والإيمان به، فهذا أمر آخر، فقد يكتفى فيه بمجرد الاعتماد على النقل والسماع، فلو فرضنا أنَّ قائلاً يقول: إنَّ الدينَ الإسلامُ، وشرع يصف فضائل الإسلام ومحاسنه، وإنَّ الرسول الحقَّ هو محمد ﷺ، وذكر مناقبه الشريفة المنيفة، فاكتفى بمجرد سماعه لهذه السِّمات العالية، وآمن تقليداً ولم يطلب دليلاً ولا برهاناً، بل اكتفى بقبوله النفسيِّ وخضوعه القلبي لما سمع، فإنّ هذا يسمَّى عندهم تقليداً، والمختار أنَّه مقبولٌ من

(١) الفَدْمُ: العَيِيُّ عن الكلام في ثقل ورخاوة وقلة فَهْم، والغليظ الأحمق الجافي، والفَدامة مصدر فدُمَ. [**القاموس المحيط**، للفيروزآبادي، مرجع سابق، مادة: فدم].

(٢) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٠٢.

(٣) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٠٣.

حيث هو إيمان، حتى لو لم يعرف صاحبُه أدلة عليه إجمالية ولا تفصيلية، مع أنهم يقررون وجوب معرفة الدليل، لكنهم لا يشترطون ذلك لصحة الإيمان[1].

فتبين بذلك أنَّ تقرير ابن رشد لمذهب الأشاعرة غير صحيح ولا موافق لمعتمدهم.

واعترض عليهم فقال: «لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي التي نَبَّهَ الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان بها من قبلها[2]».

فهو يقول: إنَّ الأشاعرة لم يتَّبعوا طريقة القرآن في الاستدلال على وجود الله تعالى، وأعرضوا عنها.

واعترض على طرقهم الآتية في الاستدلال:

أولاً: اعتراضه على طريقة الحدوث

وحاصل هذه الطريقة أنهم يقولون: العالم حادث، لأنه متغير، ومعنى الحدوث عندهم هو الوجود بعد العدم، أي: وجود الشيء بعد أن لم يكن موجوداً.

فالسبب في قولهم بحدوث العالم هو تغيره من حال إلى حال ومن حركة إلى سكون ومن صفة إلى صفة، وكل ما كان كذلك، فيستحيل أن يكون قديماً أزلياً، ولا بدَّ أن يكون له محدِث وصانع، ولا بدَّ أن يكون له بداية في الوجود بأصله وصورته.

وابن رشد لا يقول إنَّ الله تعالى أوجد العالم بعد أن لم يكن شيئاً، فقد ذكر أنَّ الشرع

---

(١) انظر مثلاً: الباجوري، برهان الدين إبراهيم الجيزاوي، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، **حاشية الإمام الباجوري على جوهرة التوحيد**، (ط١)، ت.د. علي جمعة، دار السلام، ص٧٦ وما بعدها.
وأيضاً: المحلي، جلال الدين، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، **شرح جمع الجوامع**، (ط١)، وعليه حاشية الشيخ زكريا الأنصاري، (٤: ١٧٥) وما بعدها، حيث بحث مسألة المقلد والمعرفة وما يتعلق بهذه المسألة مما لخصنا حاصله.

(٢) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٠٣.

أخبر أنَّ الله تعالى خلق المخلوقات من شيء، وأنَّ هذا ما يجب أن يلقى إلى الجماهير، ثم قال: «فأما أن يقال لهم (للجمهور) إن عقيدة الشرع في العالم هي أنه محدَثٌ، وأنه خلق من غير شيء، وفي غير زمان، فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور[١]».

وهذا الكلام تمهيدٌ للقولِ بأنَّ العالم لم يخلق (لا من شيء)، وإنكار لكون الله تعالى كان ولم يكن شيء غيره، وإنكار أنَّ خلق العالم وإيجاده مبتدأ لا من شيء.

وقد ذكر ابن رشد هذا المعنى مرة أخرى في كتاب فصل المقال فقال: «فإنَّ ظاهر الشرع إذا تُصُفِّحَ ظهر من الآيات الواردة في الإنباء عن إيجاد العالم أنَّ صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمرٌّ من الطرفين، أعني: غير منقطع[٢]».

ويقصد بنفس الوجود، أي: مادته على الأقل، تبعاً للتحقيق في مذهب أرسطو، وعلَّل ما جزم به من تصورٍ بقوله: «وذلك أنَّ قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾ [هود: ٧]، يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان، أعني: المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك، وقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴾ يقتضي أيضاً بظاهره أن وجوداً ظاهراً بعد هذا الوجود، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ يقتضي بظاهره أنّ السموات خلقت من شيء[٣]».

يريد بذلك أن يقول إن الشرع إنها قال بأن الله تعالى خلق شيئاً من شيء قبله، ولم يَرِدْ فيه أنَّ الله تعالى خلق العالم لا من شيء، وهذا مستلزم لِقِدَم أصل المادة بلا ريب، ثم قال مصرحاً زيادة تصريح بما يريد الوصول إليه: «فالمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً في العالم على

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٧١.

(٢) **فصل المقال**، مرجع سابق، ص١٠٦.

(٣) المرجع السابق.

ظاهر الشرع، بل متأولون؛ **فإنَّه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً**، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أنَّ الإجماع انعقد عليه، والظاهر الذي قلناه[١] من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء[٢]».

فهذا الكلام يمهد به ابن رشد للقول بقدم مادة العالم، والقديم لا يكون مخلوقاً بإرادة، ولا يكون متأثراً عن غيره في وجوده، إلا إذا كان غيره علة له، وهو معلول له، وهذا هو اعتقاد أرسطو وبعض الفلاسفة في العالم، ومنهم ـ كما يظهر ـ ابن رشد، وسنذكر بعدُ من قوله ما يزيد تأكيد ما ننسبه إليه من قِدَمِ مادَّةِ العالم.

وهو يصرِّح في كلامه المذكور بأنه لا يوجد في الشريعة نصٌّ يصرِّح بأن الله كان ولا شيء غيره، ومن العجيب فعلاً أن يهمل الحديث الصحيح المرويَّ في الصِّحاح، وهو قول النبي ﷺ: «كان الله ولا شيء غيره»، وفي القوت نفسه يدَّعي أنه إنما يقرر العقائد المقررة في الدين بمناهجها الشرعية! فهذا الحديث النبويُّ دالٌّ بصريح عبارته على نقيض ما يزعم ابن رشد أنه غير وارد في الشريعة، بل إنَّ قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾، ووصف الله تعالى بأنه خالق كلِّ شيء، وأنه المبدع، كفيل بالدلالة الواضحة على ما قرره المتكلمون، ودالٌّ بالتالي على نقيض كلام ابن رشد أيضاً، فإن الله تعالى لا يكون الأول إلا إذا كان سابقاً لكل شيء ولا يساوقه شيء، وهو معنى «كان الله ولم يكن شيء غيره».

وها هي ذي بعض روايات الحديث الشريف:

فقد رواه الإمام البخاري[٣] وغيره من المحدثين الأخيار عن عِمْرَانَ بن حُصَيْنٍ

---

(١) فليتأمل القارئ ليعرف مراده بما سمّاه ظاهراً من الشرع!

(٢) **فصل المقال**، مرجع سابق، ص١٠٦.

(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل (أبو عبد الله البخاري)، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، **الجامع الصحيح المختصر**، (ط٣)، دار ابن كثير، اليمامة ـ بيروت ـ، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، برقم [٣٠١٩].

رضي الله عنهما قال: دَخَلْتُ على النبي ﷺ، وَعَقَلْتُ نَاقَتِي بِالْبَابِ، فَأَتَاهُ نَاسٌ من بَنِي تَمِيمٍ فقال: اقْبَلُوا الْبُشْرَى يا بَنِي تَمِيمٍ، قالوا: قد بَشَّرْتَنَا فَأَعْطِنَا، مَرَّتَيْنِ، ثُمَّ دخل عليه نَاسٌ من أَهْلِ الْيَمَنِ فقال: اقْبَلُوا الْبُشْرَى يا أَهْلَ الْيَمَنِ إِذْ لم يَقْبَلْهَا بَنُو تَمِيمٍ، قالوا: قد قَبِلْنَا يا رَسُولَ الله، قالوا: جِئْنَاكَ نَسْأَلُكَ عن هذا الْأَمْرِ، قال: **كان الله ولم يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ**، وكان عَرْشُهُ على الماءِ، وَكَتَبَ في الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ وَخَلَقَ السموات وَالْأَرْضَ، فَنَادَى مُنَادٍ ذَهَبَتْ نَاقَتُكَ يا ابن الْحُصَيْنِ، فَانْطَلَقْتُ، فإذا هِيَ يَقْطَعُ دُونَهَا السَّرَابُ، فَوَالله لَوَدِدْتُ أَنِّي كنت تَرَكْتُهَا.

ورواه الإمام البخاري في رواية[١] أخرى بلفظ آخر، قال: «كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء ثم خلق السموات والأرض وكتب في الذكر كل شيء»...إلخ.

وروى الإمام أحمد[٢]عن عمران بن حصين قال: قال رسول الله ﷺ: «اقبلوا البشرى يا بني تميم، قال: فقالوا: قد بشرتنا فأعطنا. قال: اقبلوا البشرى يا أهل اليمن. قال: قلنا: قد قبلنا فأخبرنا عن أول هذا الأمر كيف كان؟ قال: **كان الله تبارك وتعالى قبل كل شيء وكان عرشه على الماء**، وكتب في اللوح ذكر كل شيء، قال: وأتاني آتٍ فقال: يا عمران! انحلَّت ناقتك من عقالها قال: فخرجت، فإذا السراب ينقطع بيني وبينها، قال: فخرجت في أثرها فلا أدري ما كان بعدي».

فيحقُّ بعد ذلك الاستغراب من ابن رشد كيف يزعم أنه ما أراد في كتابه المسمى **«الكشف عن مناهج الأدلة»** إلا توضيحَ حدود الشريعة وتقريرَ ما قررته والردَّ على من ابتعد عن قوانينها!

---

(١) الجامع الصحيح المختصر، مرجع سابق، (٦: ٢٦٩٩).

(٢) الشيباني، أحمد بن حنبل (أبو عبد الله)، **المسند**، دار النشر: مؤسسة قرطبة ـ مصر، (٤: ٤٣١). قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

ورواه أبو نعيم في: الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (٤٣٠هـ)، (١٤٠٥)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، (ط٤)، دار النشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ (٢: ٢١٦).

وبعد النظر في كلام ابن رشد في هذا السياق، يظهر أنَّ الجهات التي اعتمد عليها ابن رشد في نقض قول الأشاعرة يتخللها نقص عظيم، وضعف ظاهر، وقد اشتمل كلامه على جدل ومغالطات بيِّنَة، في حين أنّا نراه يكثر من اتهام مُعارِضيه بالجدل والسفسطة، وهو غير بريء من ذلك، وسوف نورد بعض القضايا الدالة على ذلك، وهي ما اعترض به عليهم:

الاعتراض الأول: زعم ابن رشد أنَّ دليل الأشاعرة على حدوث العالم معتمد على إثبات الجوهر الفرد، أي: الجزء الذي لا يتجزأ، قال: «وانبنى حدوث العالم عندهم على القول بتركيب الأجسام من أجزاءٍ لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدَث، والأجسام محدثة بحدوثه[1]».

وزعم أنَّ طريقتهم في إثبات الجزء الذي لا يتجزأ عويصة لا يقدر عليها أهل الرياضة الماهرون، فكيف العوامُّ وطلاب العلم، ثم هي غير مفضية إلى يقين.

والحقيقة أنَّ دليل الأشاعرة غيرُ مشروطةٍ صحتُه بوجود الجوهر الفرد، بمعنى أنَّ الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ) إذا لم يتمَّ البرهان عليه، فإنَّ دليلهم ينهدم، بل إنَّ دليلهم قائم أصلاً على مجرد التغير، واستحالة تغير لا إلى بداية في الأزل، وأما الجوهر الفرد فقد قالوا به لمعارضة الفلاسفة القائلين بأنَّ السماء لا تنخرق؛ لأنهم زعموا أنها بسيطة والبسيط لا ينخرق، ولا تنفتح لأحد، فأنكروا الإسراء والمعراج، وأنكروا الحشر والنشر وغير ذلك من أمور الآخرة، فقال لهم الأشاعرة: لا دليل على ما تقولون من بساطة السموات، فلم لا تكون مركَّبَةً من أجزاء فردة؟ وانضمامها حينئذ يكون بفعل فاعل لا لذاتها، وإذا كان الأمر كذلك، فيجوز لهذا الفاعل أن يقدر على إفسادها كما قدر على إعمارها وتأليفها[2].

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٠٣.

(٢) انظر مثلاً: **شرح العقائد النسفية**، مرجع سابق، ص٧٥. فقد ذكر هناك توقف الإمام الرازي في إثبات الجوهر الفرد، ومع ذلك فلم يتوقف في إثبات حدوث العالم، وصرَّح السعد بأنَّ الحدوث غير متوقف على الجوهر الفرد، كما صرَّح غيره أيضاً، بل مطلق التغير للعالم كافٍ لإثبات حدوثه.

الاعتراض الثاني: اعترض ابن رشد على قولهم بحدوث العالم بأنّه لو كان حادثاً لزم أن يكون له محدِث، ويلزم على ذلك شكوك زعم أنّه ليس في قدرتهم الانفصال عنها، الأول: أن لهذا المحدث محدثاً آخر، ولهذا محدث قبله وهكذا فيلزم التسلسل، وذلك مستحيل. الثاني: إذا كان المحدِث أزلياً فيجب أن يكون فعله أزلياً كذلك، لأن المفعول يتعلق به فعل الفاعل، ومن أصولهم أن المقارن للحوادث حادث[1].

يفترض ابن رشد أن الصانع إذا كان حادثاً، فإنه يلزم التسلسل إذا قلنا بتعدد الفاعلين، وهذا لا شأن للمتكلمين به، فإنهم أجمعوا على أنَّ الصانع قديم، لا أولَ له، وأما قوله إنَّ الفعل يجب أن يكون ملازماً للمفعول، بحيث إذا كان المفعول حادثاً فيجب أن يكون الفعل حادثاً، وإذا كان قديماً فيلزم أن يكون الفعل قديماً، فهو غير لازم على مذهب الأشاعرة لأنهم مع قولهم بالفاعل القديم، إلا أنهم لم يلتزموا أن فعله ومفعوله قديم، ولا يلزمهم ما يقترحه إلا إذا كان الفاعل علة تامة، وفعله غير متوقف على إرادته كما يقول الفلاسفة، أو إذا كان الفعل واسطة وجودية بين الفاعل ومنفعله، كفعل الإنسان، والأشاعرة يطلقون اسم الفعل على التعلُّق الحاصل الاعتباري الثابت بين الفاعل ومفعوله، وهو ليس أمراً وجودياً عندهم لئلا يلزمهم القول بأن الله تعالى فاعل بآلة وواسطة، بل فعله جلَّ شأنه لا بآلة، بل لمجرد إرادته الأزلية وقدرته التامة، فإذا كان كذلك، فلا مانع عندهم من كون الإرادة الأزلية قد تعلقت بإحداث أمر بعد إحداث غيره، ولا يلزم عندئذ قدمُ المفعول، ولا حدوث الإرادة.

وإن كان هذا القول لازماً لمذهب، فإنه لازم على مذهب الفلاسفة القائلين بأن الله تعالى علة للعالم، لا فاعل مختار، وبناء على ذلك أحالوا كون الفاعل قديماً والمفعول حادثاً، بناء على نفيهم للإرادة الإلهية.

---

(١) انظر: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٠٣.

ثم إنَّ عبارة الأشاعرة ليست أنَّ المقارن للحادث حادثٌ، بل إنهم يقولون: إنَّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وهذا يعني أنَّ ما تقوم به الحوادث ولا يمكن وجوده إلا بأن تقوم به، فهو حادث قطعاً، وفرق بين هذا وبين ما قاله ابن رشد، فإنَّ المقارنة لا تستلزم القيام.

الاعتراض الثالث: يقوم تصوُّر ابن رشد على أنَّ فعل الله لا بدَّ له من علة وسبب، وهو في ذلك يستبعد مفهوم الإرادة من أصله، ويبني على أصل الفلاسفة، وعلى ذلك يبني بعض اعتراضاته، فيقول مثلاً: «إن كان الفاعل حيناً يفعل وحيناً لا يفعل، وجب أن تكون هنالك علة صَيّرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى[1]».

وهذا الاعتراض راجعٌ إلى تصور الفلاسفة أنَّ العلاقة بين الصانع والمصنوع هي علاقة العلة والمعلول، وإذا كانت العلاقة كذلك، فلا بدَّ إذا كان المصنوع حادثاً، أن يكون قد وجد سبب حادث في الصانع بحيث دفعه وأوجب عليه أن يصنع هذا الأمر الحادث. وهذا التصور غير مقبول عند الأشاعرة، كما هو معلوم، فهم يقولون: إن الله تعالى فاعل بالاختيار والإرادة، والإرادة صفة قديمة لها تعلقات متعددة، وليس من الضروري لله تعالى إذا أراد أمراً أن يحدث في ذاته شيء حادث، بل يكفي أن يريد، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

فقد اتضح إذن الأمر الذي يبني عليه ابن رشد اعتراضَه، وأنه مأخوذ من كلام الفلاسفة، وليس موافقاً لما هو وارد في القرآن الكريم الذي يزعم أنه يقول بمقتضاه ولا يخالف ما نصَّ عليه.

الاعتراض الرابع: يقوم تصور ابن رشد على أنَّ الزمان أمر وجوديٌّ قديم، لا أول له، وأن فعل الله تعالى يكون في ظرف هذا الزمان، وعلى ذلك بنى بعض اعتراضاته، فقال:

---

(١) المرجع السابق، ص١٠٤.

«وأيضاً، فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهراً لا نهاية له، إذ كان الحادث معدوماً دهراً لا نهاية له، فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت إيجاده فيه إلا بعد انقضاء دهر لا نهاية له، وما لا نهاية له لا ينقضي، فيجب ألا يخرج هذا المراد إلى الفعل، أو ينقضي دهرٌ لا نهاية له، وذلك ممتنع، وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دورات الفلك[(١)]».

وهذا الاعتراض مبنيٌّ على أنَّ الزمان أمر وجوديٌّ خارجي، وعلى أنه أزلي لا بداية له، وعلى أنَّ الفعل الإلهي يكون في ظرف الزمان، ولا يسلِّم الأشاعرة بأيٍّ من هذه المقدمات، فهم يقولون: إنَّ الزمان أمر اعتباري أولاً، فهو نسبة بين متغير ومتغير، ولا يوجد أمر زائد على المتغيرات اسمه الزمان بحيث يكون ظرفاً لحصول الحوادث، وأيضاً، فيما أنهم لا يقولون بِقِدَمِ المتغيرات ولا بِقِدَمِ العالم، ولا قديم عندهم إلا الله تعالى، فإنَّ الزمان ليس أزلياً عندهم، حتى يلزمهم ما يُلزمهم به ابن رشد من انقضاء ما لا نهاية له، فالزمان الأزلي الذي يتكلمون عليه أحياناً، إنما هو على التنزل على مذهب الفيلسوف الذي يزعم قِدَم حركات الأفلاك، أو على سبيل التوهم، أي: يقولون للخصم: إنَّ ما تزعمه زماناً أزلياً ما هو إلا وهمٌ حاصل في نفسك[(٢)]، ولا تَحَقُّق له خارجاً، وأيضاً يقال لابن رشد فيما يتعلق بالأمر الثالث: إنَّ الزمان ليس ظرفاً لفعل الله تعالى، ولا يشترط المتكلمون لفعل الله تعالى مدةً (الزمان) ولا مادة (الهيولى) كما يشترطه الفلاسفة، وإنما قال ابن رشد ما قاله بناءً على إلزام الأشاعرة بما لا يلزمهم من مذهب الفلاسفة، والغريب أنهم قد صرَّحوا بنفيه في كلامهم، فنفوا توقف فعل الله تعالى على مدة أو مادة[(٣)].

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٠٤.

(٢) البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر، (٢٠٠٧م)، **مصباح الأرواح في أصول الدين**، (ط١)، ت. سعيد فودة، دار الرازي ـ دار البيروتي، ص١١٠.

(٣) **مصباح الأرواح في أصول الدين**، المرجع السابق، ص٩٧.

وقد أكّد ابن رشد هذا المعنى فقال: «متى سَلَّم إمكان وجود موجود لم يزل فيما مضى، فقد ينبغي أن يُسلِّم أنَّ ها هنا أفعالاً لم تزل قبل فيما مضى، وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بدَّ، قد دخلت في الوجود[١]، كما ليس يلزم في استمرار ذاته فيما مضى أن يكون قد دخل في الوجود، وهذا كله بيِّنٌ كما ترى، وبهذا الموجود الأول يمكن أن توجد أفعال لم تزل ولا تزال، ولو امتنع ذلك في الفعل لامتنع في الوجود، إذ كل موجود ففعله مقارن له في الوجود[٢]».

وهذا الكلام فيه أنَّ أفعال الله تعالى لا أول لها، وقد بينت أنَّ ذلك مخالف للأحاديث وللآيات البينات، فالله تعالى هو الأول، ولو كان بحيث تكون أفعاله دائماً معه، لا يسبقها في الوجود، لم يكن الأول! وما قرَّره ابن رشد هنا هو مذهبه في قدم مادة العالم مع توارد الصور الذي اشتهر عنه عند المهتمين بفلسفته، وقد وضَّحه بقوله: «أما إذا وُضِعَ - يعني: فرض - تعاقب الصور دوراً على موضوع واحد، ووُضِعَ أنَّ الفاعل لهذا التعاقب فاعلٌ لم يزل، فليس يلزم عن وضع ذلك محال، **وأما إن وضع هذا التعاقب على موادّ لا نهاية لها أو صور لا نهاية لها في النوع فهو محال**، وكذلك إن وضع ذلك من غير فاعل أزليٍّ أو من فاعل غير أزليّ، لأنه إن كانت هنالك مواد لا نهاية لها وجد ما لا نهاية له بالفعل وذلك مستحيل[٣]».

فهذا تصريح منه بأن مادة العالم واحدة بالشخص، وأنها قديمة ليست حادثة، ولكن تطرأ عليها صور لا نهاية لها، وهو ينفي أزلية مواد لا نهاية لها أو صوراً نوعية لا نهاية لها، وهو المعبر عنه بالقِدَم النوعي لصورة العالم.

وقال أيضاً في تفسير معنى قِدَم العالم عنده وعند الفلاسفة الحكماء القائلين بذلك:

---

(١) قوله: «دخلت في الوجود» أي: لم تكن ثم كانت، وهذا متضمن لحدوثها.

(٢) ابن رشد، محمد بن أحمد (أبو الوليد)، (ط١)، (١٩٩٨م)، «**تهافت التهافت**»، مركز دراسات الوحدة العربية، ص٢٠٢.

(٣) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٢٠٣.

«أي: إنه في حدوث دائم، وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى، وإنما سمّاه الفلاسفة قديماً تحفظاً من المحدَث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم[1]»، **وهو يؤكد بذلك القِدَم النوعي لصورة العالم، ويتضمن القِدَم الشخصي لمادته لأنه لا يقول بدخول موادَّ لا نهاية لها في الوجود، كما هو ظاهر.**

ولكن لا يخفى أنَّ ما قرَّره ابن رشد من أنَّ أفعال كل موجود تكون كوجوده، فإن كان وجوده أزلياً فأفعاله أزلية، غير لازم، فإن الأزلي معناه عدم مسبوقيته بالعدم، والفعل معناه أنه مسبوق بعدم نفسه، إذ لو كان غير مسبوق بذلك لم يجز أن يكون فعلاً لفاعل، لأنه يكون قديماً حينئذ.

فظهر بهذا أن إلزام ابن رشد لهم بهذه الإلزامات ليست قوية كما قد يُتوهَّم.

تناقض وتخالف في كلام ابن رشد:

نسب ابنُ رشد إلى الأشاعرة أنهم قائلون بقِدَم الزمان، ويحاول أن يلزمهم، ومن المستغرب أن يقول في كتاب **فصل المقال**، ما يأتي مما يخالف ما قرَّره، وذلك بعدما حاول أن يوضِّح أنه لا يوجد إلا خلاف لفظي بين الأشاعرة والفلاسفة، فقد قال: «والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم (أي: إنه موجود لا من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني: عن فاعل)، **فإنَّ المتكلمين يُسلِّمون أنَّ الزمان غير متقدم عليه**، أو يلزمهم ذلك، **إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام**[2]».

فعباراته الأخيرة صريحة، بأنه عارف بمذهب المتكلمين، من أن الزمان اعتباريٌّ نسبيٌّ، لا وجود له في الخارج، فإذا كان ابن رشد يعلم أن المتكلمين لا يقولون بزمان وجوديٍّ متقدم على العالم، فَلِمَ كان يحاول إلزامهم بما لا يلزمهم؟ وإن كان لم يعلم مذهبهم

---

(١) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٢٣٣.

(٢) **فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال والانفصال**، مرجع سابق، ص١٠٥.

عندما كان يناقشهم، ثمَّ عَلِمَه متأخراً، فهذا وحدَه يشكك في قيمة مجادلته لهم كثيراً، ويشكك كثيراً في النتائج التي وصل إليها، ويبطل زعم الزاعمين بأنَّ ابنَ رشد يمثل العقل البرهانيَّ وأنَّ المتكلمين يمثلون العقل الجدلي أو البياني؛ لأنَّ الأمر يكون بالعكس حينئذ[١].

الاعتراض الخامس: ومما يؤكد اعتماد ابن رشد على مقولة الفلاسفة التي أشرتُ إليها سابقاً، أعني: أن فعل الله الحادث لا بدَّ له من مُدَّةٍ ومن مادّة، ما اعترَضَ به على الأشاعرة فقال: «ومن الشكوك المعتاصة[٢] التي تلزمهم أن يُسألوا: إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ فما القابل لنفس الحدوث، فإن الحدوث عرض من الأعراض، وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث، فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر، فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما ولموجود ما[٣]».

فها هو ذا يصِفُ هذه الشكوك التي تبين ضعفها بأنها معتاصة! وهو يعتمد على مغالطة[٤] أخرى من المغالطات التي تكثر في كتبه، فيقول: إن الحدوث عرض، ويعتبر أنَّ هذا الأمر مسلَّم له، وتعريف العرَض عند المتكلمين: «(ما لا يقوم بذاته) بل بغيره، بأن يكون تابعاً له في التحيز أو مختصاً به اختصاص الناعت بالمنعوت[٥]» وزاد التفتازاني توضيح معنى تحيز العرض، فقال: «تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه، أي: محله الذي يقوِّمه، ومعنى وجود العرض في الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع، ولهذا يمتنع الانتقال عنه[٦]»، فلا قيام للعرض بنفسه، بل بمحله، فيلزم أن يكون

---

(١) كما في أعمال د. محمد عابد الجابري، مثل **نقد العقل العربي**، **وتكوين العقل العربي**، وفي كتابه **نحن والتراث**، فقد أبرز هذه الفكرة في بحثه المنشور فيه عن ابن رشد وابن طفيل.

(٢) اعتاص الأمر عليه: اشتدَّ، والتاثَ عليه فلمْ يَهْتَدِ للصواب.

(٣) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٠٧.

(٤) المغالطة: إيقاع في الغلط، سَفسَطة.

(٥) **شرح العقائد النسفية**، مرجع سابق، ص٧٥-٧٦.

(٦) **شرح العقائد النسفية**، مرجع سابق، ص٧١.

ثمة موجودان اثنان، أو أمران وجوديان، الأوَّل جوهر، والثاني عرض، قال الإمام الغزالي: «وأما العرض فإنما عُقلَ بالجوهر لا بنفسه، فذات العرض هو كونه للجوهر المعين، وليس له ذات سواه، فإذا قُدِّرَ مفارقته لذلك الجوهر المعين، فقد قدر عدم ذاته[1]»، وليس كذلك الحدوث، فإنَّ تعريفه: هو وجودٌ مسبوق بعدم، والموجود بعد عدم نفسه هو الحادث، فلا يتحقق هنا أمران أحدهما يقوم بالآخر، فكيف جاز لابن رشد أن يقول للمتكلمين إنَّ الوجود عرَضٌ؟ ووجود كل شيء عندهم نفسه، وعلى القول بأنَّ الوجود زائد، فهو زائد ذهناً لا خارجاً، وأيضاً فإنه لا يوجد في الخارج أمران اثنان، الأول الماهية والثاني عرَضٌ قائم فيها هو الوجود، لكي يصح لابن رشد أن يلزم المتكلمين من الأشاعرة بما قال؟!

ومن جهة أخرى، فلا يخفى أنَّ ابن رشد يقوم في اعتراضه هذا على أن الوجود الحادث لا بدَّ له من مادة يقوم فيها، وهو مبدأ فلسفي رفضه المتكلمون كما ذكرنا سابقاً، في جانب الزمان وفي جانب المحل، فالحدوث لا يشترط له عند الأشاعرة لا مدة ولا مادة لكي يتحقق في الخارج، أي: لا يوجبون مسبوقية الوجود الحادث لا بمدة ولا بمادة، فما يلزمهم به ابن رشد إنما يلزمهم به على مذهب الفلاسفة، وكأنَّه يعتبر أنَّ ما قاله أرسطو مقرر ثابت في نفس الأمر كثبوت القرآن، وهيهات، وقد صرَّح المتكلمون بمخالفتهم لأرسطو وللفلاسفة الذين قالوا بذلك.

وقد صرَّح ابن رشد بوجوب سبق المادة للحادث الكائن، فقال: «أما أنَّ الإمكان يستدعي مادة موجودة، فذلك بيِّنٌ[2]»، بل صرَّح بأنَّ المادة لا تتكون بما هي مادة فقال: «والمادة لا تتكون بما هي مادة، لأنها كانت تحتاج إلى مادة ويمرُّ الأمر إلى غير نهاية[3]»، وهذا تصريح بقِدَمٍ أزليٍّ للمادة.

---

(١) الغزالي، أبو حامد، (٢٠٠٨م) **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار المنهاج، ص٩٨.

(٢) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص١٨٤.

(٣) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص١٨٣.

فتبين لنا أنَّ اعتراض ابن رشد مجرد مغالطة لا أساس لها، وأنَّ ما سمّاه بالشكِّ المعتاصِ، لا هو بشكٍّ واردٍ أصلاً ولا هو بمعتاص!

وأما ما زعمه بعد ذلك من أنَّ: «هذه الشكوك ـ كما ترى ـ ليس في قوة صناعة الجدل حلها، فإذن يجب أن لا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى[١]»، فهو مجرَّد وَهْمٍ مِنْه ومُكابَرة[٢]، لأنه يريد بذلك أنَّ عِلم الكلام مجرد جدل[٣]، وليس فيه برهان، وهذا باطل، فإنَّ الكلام محتوٍ على جدل وبرهان، ولم يقل أحد من المتكلمين إنَّ الكلام لا يصح فيه إلا استعمال الجدل، بل قالوا: إنَّ الأدلة القائمة فيها إما برهانية أو جدلية، والجدل طريقة صحيحة لمخاطبة المخالفين، وقد ورد الأمر به في القرآن ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾، فلا يجوز إنكار فائدته، وأيضاً، فإنه زعم أن ما أتى به من شكوك لا يوجد لها حلٌّ في صناعة الكلام، وقد تبين لنا بطلان ذلك فيما مضى، وبناء على ما زعمه يقول: إنه لا يجوز أن تؤخذ هذه مبادئ لإثبات وجود الله تعالى، وأنا أقول: لو ثبت أنَّ هذه الأمور التي يقررها المتكلمون لا برهان عليها ولا دليل، فضلاً عن مخالفتها للعلم والدليل، فلا يصحُّ أن تؤخذ كمبدأ للأدلة على الإلهيات، ولكن لم يثبت ابن رشد شيئاً من ذلك بعدُ، وبخاصة

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٠٧.

(٢) وسميت بذلك لأن السائل يقصد بها ظهور الغلبة على المعلل ليكبر عليه في ذلك، وهي المنازعة بشيء لا يوافق الصواب، بحيث يكون ذلك الشيء في نفسه خطأً واضحَ البطلان في نظر السائل نفسه أو في نظر الجمهور، وذلك لمنع ما هو مسلَّم عنده أو دعوى بطلان شيء من البديهيات أو دعوى بطلان دليل الخصم من غير إقامة دليل على بطلانه.

(٣) جَدِلَ الرجل جدَلاً: اشتدت خصومته، وجدِلَ الحَبُّ في سُنبُله: قويَ ونما. والجدَلُ مصدر معناه شدة الخصومة والقدرة عليها، والمناقشة على سبيل المخاصمة، ومقارعة الحجة بالحجة. وفي المنطق: قياس مؤلف من مقدِّمات مشهورة أو مسلَّم بها، والغرَضُ منه إلزام الخصم وإفهام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البراهين.

فيما بُحِثَ من كلامه حتى الآن، وسوف يظهر مما سيأتي أنَّ باقي كلامه واعتراضاته مشى فيها على النسق نفسه[1].

الاعتراض السادس: اعترض ابن رشد على ما قاله المتكلمون من الأشاعرة من أنَّ الأعراض يجب أن تكون حادثة، ويجب أن يكون لها أول، وهي المقدمة التي اعتمدوا عليها في قولهم: إذا كان الجوهر لا يخلو من العرض، والعرضُ حادثٌ بنوعِه وأشخاصِ أفرادِهِ، فلا بدَّ أن يكون الجوهر الذي لا يتحقق وجوده إلا بقيام العرض فيه حادثاً.

بعد أنْ قرر أنَّ الشكَّ في حدوث أعراض الجسم السماوي كالشكِّ في حدوثه نفسه، قال: «لأنَّ الشكَّ كلَّه إنَّما هُوَ في الأجرام السماوية، وأكثر النُّظّار انتَهَوا إليها واعتقدوا أنها آلهة[2]»، وقال: «وأيضاً فإنَّ الزمان من الأعراض، ويعسر تصور حدوثه، وذلك أنَّ كلَّ حادث فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان، فإنَّ تقدم عدم شيء على الشيء لا يُتَصوَّرُ إلا من قِبَلِ الزمان[3]».

يقصد بالنُّظّار الذين انتهوا إليها واعتقدوا أنها آلهة، كقوم سيدنا إبراهيم عليه السلام من الصابئة الذين كانوا يعتقدون ألوهية الكواكب، ولذلك خاطبهم إبراهيم عليه السلام بإبطال ألوهيتها بالاستدلال على ذلك بحركتها وتغيرها وطروء الكبر والصغر عليها، على ما ورد في الآيات القرآنية الكريمة التي اعتمد عليها علماء الأشاعرة في استنباط دليل الحركة على الحدوث وإبطال الألوهية لها، وهي طريقة إبراهيم عليه الصلاة والسلام.

---

(١) انظر في إبطال ذلك: فودة، سعيد، (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، **موقف الإمام الغزالي من علم الكلام**، (ط١)، دار الفتح، ص٦٥ وما بعدها.

وقد ناقشت في هذا الكتاب العديد من الحجج التي احتج بها معارضو علم الكلام، وبينت ضعفها.

(٢) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٠٨. يرجى مراجعة ما نُسب لابن رشد، فيما يتعلق بألوهية الزهرة، وهو السبب الرابع من أسباب محنته.

(٣) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٠٨.

وما قاله ابن رشد لا يخلو من مغالطات، كما مضى، فإنَّ المتكلمين لم يزعموا أنَّ حدوث الأعراض كلها أفراداً وأجناساً معلوم بالبديهة، حتى يعترض عليهم بذلك، ويطالبهم بالدليل عليها، بل إنهم اعترفوا أنَّ ذلك محتاج إلى الدليل، ولذلك اشتغلوا بإقامة الأدلة كما اشتغل إبراهيم عليه السلام بذلك مع قومه. فهل ما انتهى إليه ابن رشد موافق لما قرره إبراهيم عليه السلام؟ أم هو موافق لما انتهى إليه قوم إبراهيم من قِدَم الكواكب والأجرام السماوية، والقول بناء على ذلك بألوهيتها؟

إنَّه كما نرى لم يعترف بحدوثها ولا بحدوث جنس حركتها، ولذلك فإنه يعارض المتكلمين القائلين بحدوث ذلك كله، فهو موافق إذن لقوم إبراهيم في القول بقدمها.

وأما قوله إنّ الزمان من الأعراض، فهو غير دقيق، فالأعراض إذا أطلقت فالمقصود بها الوجودية، لا الاعتبارية، فإن قصد الوجودية، فلا يسلم له الأشاعرة أن الزمان وجودي، بل هو نسبة بين متغيرين، وإذا قصد بكونه عرضا أي: عرضاً، اعتبارياً، فامتداد الزمان أمر ذهنيٌّ عندهم، والعرض الاعتباري يكفي في إثباته ثبوت الاعتبار ولو في الذهن، فإن كان الأمر كذلك، فمن أين صحَّ لابن رشد أن يُلزِمَ المتكلمين القائلين بحدوث الزمان بالقول بلزوم سبق العدم له خارجاً، فهل العدم أمر وجوديٌّ حتى يسبق شيئاً آخر؟! وهل يقال على تقدم العدم للحدث إنه تقدم زمانيٌّ باعتبار الزمان عرضاً خارجياً؟!

إنَّ ما يقرره ابن رشد لا يخلو من مغالطات، فالزمان إن كان غير وجودي عند الأشاعرة، فمجرد تصوُّرِ حالةٍ لم يكن فيها الشيء موجوداً، ثمَّ تصوُّرِ حالة أخرى كان فيها الشيء موجوداً؛ كافٍ عندهم للقول بحدَثِهِ، ولو لم يسبِقْهُ حادثٌ آخَرُ، لا زمانٌ ولا غيرُ زمان. والمشكلة الحقيقية بين الفلاسفة والمتكلمين تبرز هنا، فالفلاسفة لا يتصورون حالة كان العالم فيها غير موجَد، أي: يقولون لم يكن الله (الصانع) موجوداً إلا وكان معه العالَمُ (المصنوع) موجوداً، ولذلك فقد اعترض ابن رشد على المتكلمين القائلين إنَّ الله تعالى كان وحدَه، ثم أوجد العالم، أو كان ولم يكن شيء غيره، ونفى أن يكون موجوداً في

الشريعة ما يقرر ذلك. ولم يُشِرْ إلى الحديث الذي يقول فيه الرسول ﷺ: «كان الله ولم يكن شيء غيره»!

وكما ينفي الفلاسفة أن يكون الله تعالى في الأزل وحده، قبل خلق العالم، كذلك ينفون إمكان أن يعدم الله العالم ويبقى وحدَه، فكلتا الحالتين عندهم ممنوعة عقلاً.

الاعتراض السابع: ما لا يخلو من الحوادث هل هو حادث؟

قال ابن رشد معترضاً على دليل الأشاعرة: «**وأما المقدمة الثالثة، وهي أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فهي مشتركة الاسم**[1]».

يريد بذلك أنها محتملة لأن يكون المراد منها: ما لا يخلو من جنس الحوادث، أو عن حادث معين، فإن كان الثاني فهو يُسلِّم بحدوثه، وأما الأول فلا يُسلِّم بحدوثه، بل يقول بوجوب قِدَمِه.

ووجوبُ قِدَمِ هذا النوع عند ابن رشد قائم على القول بقِدَم العالم الذي يعترف هو به ولا ينكره، ومعنى قِدَم العالم وجوب وجوده، ولكنه يقول بأنَّ العالم موجود شيئاً بعد شيء، ولم يمرَّ زمان منذ الأزل لم يكن فيه العالم موجوداً، أو بعض مراحل تكوُّن العالم. وهذا القول منه مبني على القول بجواز التسلسل في القِدَم، بل بوجوبه متابعةً لقول أرسطو المعروف في العالم.

وقد ردَّ علماء الكلام على ذلك ببيان أنَّ التسلسل باطل جملة وتفصيلاً، وبينوا ذلك بعدة أدلة تنتج وجوب انقطاع السلسلة.

وفي كلام ابن رشد على هذه المقدمة وقع في مغالطات عديدة، أذكر بعضَها هنا تمثيلاً:

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص١٠٩.

فلنتأمل مثلاً كيف وضَّح المثال الذي ضربه المتكلمون على انتفاء التسلسل وهو مثال الدرهم، فقد قال: «**ومثلوا ذلك برجل قال لرجل: لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها، فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبداً**[1]»، هذه هي الطريقة التي وضَّح بها ابن رشد مثال المتكلمين. ثم شرع في نقده قائلاً: «**وهذا التمثيل ليس بصحيح، لأنَّ في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما غير متناه، لأن قوله وقع في زمان محدود، وإعطاؤه الدينار يقع أيضاً في زمن محدود، فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها، وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها، وذلك مستحيل، فهذا التمثيل بيِّنٌ من أمره أنه لا يشبه المسألة الممثل بها**[2]».

كذا قال ابن رشد! وفي الحقيقة فإنَّ توضيحَه للمثال ليس صحيحاً، وأيضاً فإن طريقة نقده لهذا التوضيح ليست صحيحة، وليس الغرض هنا أن نبالغ في مناقشة هذا المثال، فيكفي نقد ما ذكره من تقرير المثال الذي ارتضاه المتكلمون ليتضح الفرق بين ما قال وبين ما ذكروه، فيكون هذا مغنياً عن بيان ناحية الغلط في كلامه.

فإنَّ الإمام الجويني في كتاب الإرشاد قد ذكر هذا المثال وها هو ذا نصُّ كلامه، فقد قال رحمه الله: «**وضرب المحصلون مثالين في الوجهين، فقالوا مثال إثبات حوادث لا أول لها، قول القائل لمن يخاطبه: لا أعطيك درهماً إلا وأعطيك قبله ديناراً، ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهماً، فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه لا ديناراً ولا درهماً...الخ**[3]»، فهذا التوضيح يظهر منه مخالفته للطريقة التي بيَّنها ابن رشد كما ترى، والخلاف جوهري،

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص١١٠.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص١١٠.

(٣) الجويني، عبد الملك بن عبد الله (أبو المعالي)، (١٩٥٠م)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، (بلا رقم طبعة)، تحقيق:د. محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، طبعة مكتبة الخانجي ـ مصر. ص٢٦.

لأن كلام الجويني لا يوجد فيه حصر لما لا نهاية له بين محدودين، خلافاً لتقرير ابن رشد للمثال.

والمثال الذي ذكره الجويني صحيح، فإنَّ حاصله أنْ يقول القائل: لا أعطيك درهماً إلا بعد أن أكون قد أعطيتك ديناراً، ولا أعطيك هذا الدينار، إلا بعد أن أكون قد أعطيتك درهماً قبله، ولا أعطيك هذا الدرهم إلا بعد أن أكون قد أعطيتك ديناراً، وهكذا لا إلى بداية!

واللازم من هذا الكلام: لا أعطيك لا درهماً ولا ديناراً، لأنّ هذه القَبْلِيَّـة لا بداية لها، بل إنّها لا تتناهى في الأزل المفروض. فيكون هذا من قبيل اشتراط وقوع شروط لا نهاية لها لحصول أمر من الأمور، ومعلوم أن انقضاء ما لا نهاية له باطل تماماً، فيكون الحاصل عدم حصول أي أمر من الأمور المشروطة بذلك. وهذا هو ما يُعَبَّر عنه العلماء بأنَّ التسلسل في القِدَم يلزم عنه فراغ العالم.

فبينما نرى في كلام ابن رشد التصريح باشتراط سبق اللانهاية لإعطاء الدينار، نرى أنَّه لازم من المثال بتقرير الجويني، والمقصود من التمثيل تقريب لزوم سبق اللانهاية من المثال والمَمَثَّل عليه، وانتهاء اللانهاية بالفعل! وهو محال، وليس المقصودُ التصريحُ بها كما في كلام ابن رشد.

الاعتراض الثامن: ما كان حادثاً يكون فانياً، وما لا يفنى يكون قديماً.

مما اعترض به ابن رشد على الأشاعرة أنَّ العالم إن كان دائماً ـ في المستقبل ـ كما يعتقد أهل الإسلام، فإنه يجب أن يكون أزلياً لا بداية له، لأنه لو كان حادثاً، لم يكن ثم كان، ثم تقولون إنه مستمر الوجود، للزم من ذلك أن تنقلب ماهية الممكن إلى واجب، وهذا ممتنع، قال: «وأما أن يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء، فلا يصحُّ إلا لو انقلب الممكن أزلياً، لأن كل ما له ابتداء فهو ممكن، وأما أن يكون شيء يمكن أن يقبل الفساد ويقبل الأزلية،

فشيء غير معروف. وهو مما يجب أن يفحص عنه، وقد فحص عنه الأوائل، فأبو الهذيل موافق للفلاسفة في أنَّ كل محدَث فاسد، وأشدُّ التزاماً لأصل القول بالحدوث[١]».

وظاهر من ذلك أنه يقرر ما عزوته إليه أولاً، ويعتمد على أمرٍ ليس بصحيح أصلاً وهو أن الدائم مرادف للواجب، وشتان بين الدوام والوجوب، فقد يكون الشيء دائماً، وليس واجباً، وهذا أمر معلوم في المنطق[٢].

وفي كلامه ملاحظات يجب التعليق عليها:

منها أنه عزا لأبي الهذيل العلاف أنه قائل بفناء العالم، وهذا غلط عليه، فإنه إنما قال بفناء حركات أهل الجنة[٣].

ومنها أن قوله: «وأما أن يكون شيء يمكن أن يقبل الفساد ويقبل الأزلية..»، ينبغي أن يكون كذلك: «... ويقبل الأبدية» لا أزلية، فإنَّ المتكلمين لا يقولون إن العالم يقبل أن يكون أزلياً!

فهذه هي أهمُّ الاعتراضات التي ذكرها ابن رشد على دليل الحدوث، وقد تبين أنّها

---

(١) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص١٩٩.

(٢) انظر مثلاً: العطار، حسن، (١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م)، **حاشية العطار على شرح الخبيصي للتهذيب في علم المنطق**، عيسى البابي الحلبي، ص١٧١، حيث بين أن الدوام هو اشتمال النسبة على جميع الأوقات، وهذا قد يصح بلا ضرورة، أما الضرورة فتستلزم الدوام لأنها امتناع انفكاك الشيء عن الموضوع.

(٣) والغريب أن د. الجابري قال في تعليقه عليه هنا: «لأنه - أي: أبو الهذيل - يقول بفناء أهل الجنة كنهاية للعالم، انسجاماً مع القول بأن العالم له أوَّلٌ»، [**تهافت التهافت**، ص١٩٩]، وما ذكره غير صحيح، وتأويله كلام أبي الهذيل بقوله: «كنهاية للعالم» مجرد تكلف لتصحيح قول ابن رشد.

انظر تفصيل قول أبي الهذيل في كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للأشعري، المكتبة العصرية، (٢: ١٦٧) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، وفي كتاب الفصل في الملل والنحل، لابن حزم، دار المعرفة، (٣: ٨٣)، وقد بحثتُ هذه المسألة في كتاب **أصحاب النار ومصيرهم في الكتاب والسنة وآراء الفرق الإسلامية**، (ط١)، دار الفتح، ص١١٦-١٢٠.

قائمة على مغالطات أو إلزام بما لا يلزم، أو معارضة نظريٍّ بنظريٍّ غيره، بل بأضعف منه، وخلاصة ما قام به ابن رشد هو محاولة إحلال التصور الأرسطيِّ محلَّ التصور الذي يقول به المتكلمون للعالم المخلوق، وقد ظهر لنا أنَّ المتكلمين قد اعتمدوا في مقولاتهم وقواعدهم التي قرروها على مفاهيم وآيات قرآنية، وكان استدلالهم به قريباً، بينما لم أرَ من ابن رشد إلا زعمه بأنه يقرر مناهج الشريعة، والمفروض بمثله أن يكون أقرب في تقريره للوارد فيها، وهو ما لم يظهر حتى الآن في المسائل المبحوثة!

تعارضٌ ظاهرٌ في كلام ابن رشد:

بعد أن رأينا موقف ابن رشد من دليل الأشاعرة في حدوث العالم، وفي فكرة الحدوث نفسها، وكيف يعارضها أشد المعارضة، وذلك في كتابيه **تهافت التهافت، والكشف عن مناهج الأدلة**، نتعجَّبُ عندما نسمَعُهُ يقول في **فصل المقال**: «وأما مسألة قِدَم العالم أو حدوثه، فإنَّ الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعاً للاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء»، ثم قال: «فالمذاهب ليست تتباعد كل التباعد حتى يُكفِّرَ بعضُها بعضاً ولا يُكَفِّر[(١)]».

وهذا رأي غريب بعد كلِّ ما أوردناه من تشنيعه على المتكلمين، واتهامه إياهم بخلاف العقل والنقل! والمبالغة في ذلك! فإذا كانت المذاهب لا تتباعد كلَّ التباعد فلماذا شنعتَ على المتكلمين واتهمتهم بالجدل والمغالطة وأنهم مبتعدون عن دلالة القرآن! وليس مقصوداً هنا إثبات كفر إنسان أو عدم كفره خاصة إذا لم تكن المذاهب ـ عنده ـ متباعدة!

ومثل هذه الملاحظات التي أشرتُ إلى أمثلة منها، تستدعي بلا شكٍّ إعادة النظر في طريقة ابن رشد وغايته، والمنهج الذي اتبعه والنتائج التي انتهى إليها[(٢)].

---

(١) **فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال والانفصال**، مرجع سابق، ص١٠٥.

(٢) ومن ناقش ابن رشد طرفاً من النقاش المفيد د. طه عبد الرحمن ونسبه إلى الخروج عن آداب المناظرة والبحث في الكثير من المواضع، كما في ص١٩٧، وإلى الوقوع في التناقضات كما في ص١٩٨، غير ذلك=

ثانياً: اعتراضه على طريقة الجواز

وهي طريقة إمام الحرمين أبي المعالي الجويني(٤١٩ ـ ٤٧٨هـ)، وقد اعتمدها في كتاب النظامية وحاصلها[1]:

١ـ أنَّ كلَّ جزء من أجزاء العالم إذا عرضناه على العقل، فإنه لا يحيل كونَه على صورة أخرى، فالصغير لا يمتنع أن يكون كبيراً، والمتحرك من الشرق إلى الغرب لا يمتنع أن يتحرك من الغرب إلى الشرق، والبعيد لا يمتنع أن يكون قريباً، وهكذا؛ فكل أجزاء العالم محكوم عليها بالجواز، لا الوجوب.

٢ـ كلُّ ما حكم عليه بالجواز يستحيل أن يكون قديماً، لاحتياج الجائز إلى مرجِّحٍ يرجح أحدَ جانبيه على الآخر، فالواجب هو المستغني عن مرجِّح.

٣ـ أبطل الإمام الجويني كونَ العالم قديماً لأنه لو كان قديماً لكان موجَباً على غير اختيار، والموجب يستحيل أن يقتضي شيئاً دون مماثلة بينه وبين ما يوجِبُه، ففعلُ النار مثلاً ـ على فاسد مذهب الطبائعيين ـ لا يكون إلا مثلها، والله تعالى لا يماثله شيء في العالم، فيستحيل أن يكون فعله على سبيل الإيجاب، فلا يبقى إلا أن يكون فعله مريداً مختاراً، والفاعل بالاختيار يوقع فعلَه على حسب ما يريد.

فإذا ثبت كونه مفعولاً على الاختيار، وجب كونه حادثاً، لأنَّ الحادث بالقصد يستحيل أن يكون قديماً.

= مما فيه نقد واضح لابن رشد، وهو مصيب في ذلك كله. [انظر: عبد الرحمن، طه، ١٩٩٤م، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط١، المركز الثقافي العربي].

(١) الجويني، عبد الملك بن عبد الله (أبو المعالي)، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، **العقيدة النظامية**،(ط١)، دار سبيل الرشاد، ت. د. محمد الزبيدي، ص١٢٩ ـ ١٣٣.

اعتراض ابن رشد على المقدمة الأولى:

وقد اعترض ابن رشد على دليل الجويني، فنفى أن يكون كلُّ ما في العالم جائزاً، بل بعضه قد يكون واجباً، لا يمكن غيره، وهذا هو معنى الوجوب، فقال: «فأما المقدمة الأولى فهي خطابية، وفي بادئ الرأي، وهي: أمّا في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه، مثل كون الإنسان موجوداً على خلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها الآن. وفي بعضه الأمر فيه مشكوك، مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية[1]».

واعتراض ابن رشد على كلام الجويني قد يوقعه في ورطة التناقض مع ما هو مقرَّر في القرآن والسنة، فإنَّ فيهما نصوصاً على أنَّ الإنسان يخلق في اليوم الآخر خلقة جديدة، وأن هذه الصورة للإنسان ليست واجبة له دائماً، بل الأمر متعلق بإرادة الله تعالى. ولو كانت واجبة كما يزعم ابن رشد[2] فضلاً عن كونها بديهية ظاهرة، لكانت دائماً على الهيئة نفسها، ولكن هذا باطل. وكذلك ما قرّره من الشكِّ في الحركة الغربية والشرقية، فإنه يناقض بذلك طريقة سيدنا إبراهيم في مناقشة الكفار، وهي الطريقة التي أظهر ابن رشد أنه يتعلق بها، وأنها طريقة أهل التأويل العلماء الحاذقين، فإنَّ سيدنا إبراهيم خاطب النمروذ[3] قائلاً: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُۖ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١١٢.

(٢) انظر في قوله: «وأما الصانع والذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك، فقد يرى أن الأمر بضد ذلك، وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري، أو ليكون المصنوع أتمَّ وأفضلَ إن لم يكن ضرورياً فيه»، [**الكشف عن مناهج الأدلة**]، ص١١٣.

(٣) وممن ذكر أنه النمروذُ، القرطبيُّ ونَسَبَهُ إلى عامة السلف، فقال: «وقال عامة السلف من أهل العلم: وُلِدَ إبراهيم في زمن النمروذ بن كنعان بن سنجاريب بن كوش بن سام بن نوح» [القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، (ت ٦٧١)، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الشعب ـ القاهرة، (٧: ٢٤)]، والجصاص: «وكانت محاجة الملك الكافر لإبراهيم عليه السلام، وهو النمروذ بن كنعان، أنه دعاه إلى اتباعه وحاجَّه بأنه ملك يقدر على الضرر والنفع، فقال إبراهيم عليه السلام: فإن ربي الذي يحيي ويميت وأنت لا تقدر =

﴿بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، ومطالبة سيدنا إبراهيم عليه السلام لمن يناقشه بأن يأتي بالشمس من المغرب، فيه دليل أكيد واضح على أن الحركة من الجائز أن تكون مشرقية ومغربية، ولا شكَّ في ذلك عقلاً ولا نقلاً، ولكن ابن رشد المتمسك بآثار أرسطو لا بدَّ أن يدعي التوقف والشكَّ في هذه المقدمة التي اعتمد فيها الإمام الجويني على مثل هذه الآية الكريمة، لأنه لو سلَّم للجويني بما قاله، لأدى به ذلك إلى التسليم له، وإبطال فلسفته الأرسطية.

وما منعه من جواز كلِّ العالم بجميع أجزائه، هو نفسه في حيز المنع، فالجائز يبقى جائزاً حتى بعد وجوده، هذا بالنظر لذات الجائز من غير التفات إلى ما يعرض عليه من خارج، وأما مع ذلك فقد يكون لازماً. ومحلُّ كلام الجويني هو الأول لا الثاني، أي: لا يجوز أن نقول إن مراد الله حال إرادته له جائز الوجود بل هو واجب الوجود، ولكنه بالنظر إلى ذاته وفي نفس الأمر، فهو جائز الوجود. وهذا هو ما بنى عليه الجويني دليله. فالذي لا يسلّم له هذا الدليل قد يقع في القول بوجوب ابتداء الخلق على الله تعالى، وهذا يستلزم كون الله تعالى موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار.

اعتراض ابن رشد على المقدمة الثانية:

قال ابن رشد: «وأما القضية الثانية وهي القائلة إنّ الجائز محدَث، فهي مقدمة غير بيِّنة بنفسها، وقد اختلف فيها العلماء، فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائزاً أزلياً، ومنعه أرسطو، وهو مطلب عويص، ولن تتَبينَ حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان، وهم العلماء

= على ذلك». [الجصاص، أحمد بن علي الرازي (أبو بكر)، (ت ٣٧٠هـ)، **أحكام القرآن**، دار إحياء التراث العربي-بيروت-١٤٠٥، ت. محمد الصادق قمحاوي، (٢: ١٧٠)]، وحكاه أبو حيان (ت ٧٤٥هـ) في البحر المحيط (٢: ٢٩٨) عن الإمام السهيليِّ، وابن كثير (ت ٧٧٤هـ) في تفسيره (١: ٣١٤).

الذين خصهم الله تبارك وتعالى بعلمه وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته[(١)]».

وهذا الذي قاله ابن رشدٍ مستغرب فعلاً، فهو يزعم هنا أنَّ الفلاسفة، وهم الذين يقصدهم بأهل صناعة البرهان، هم الذين قرن الله شهادتهم بشهادته! ولا أدري واحداً غير ابن رشد جرؤ على التصريح بنحو هذا القول[(٢)].

وأما اعتراضه، فهو ضعيف إذا تُؤُمِّلَ، ولكن إذا كان الأمر عويصاً ـ كما يعترف ـ فكيف يجيز لنفسه أن يتخذه محلاً للتشنيع على من قال بأحد طرفيه؟! وما دام الأمر فيه خلاف قوي كما ذكر وكما هو مشهور، فكيف يجيز لنفسه أن يشنع على الأشاعرة الذين صحَّ عندهم أحد الرأيـين وأقاموا الأدلة عليه؟! إنه لا يجوز التشنيع إلا بناءً على ادِّعاء البداهة، ولم يدَّعوا فيها البداهة! وإذا ادَّعوا قطعيتها فإنهم أقاموا الأدلة على ذلك، ولا شكَّ أنَّ الأقرب إلى العقول أنَّ الجائز لا بدَّ أنْ يكون حادثاً، والمخالِفُ لذلك يلزمه الإتيان بالأدلة القوية، فإن لم يأتِ بها فهو الذي يستحق التشنيع، وأما المتكلمون فإنهم قالوا بحدوث الممكن، وأقاموا الدليل عليه، فكيف يستحقون ذلك؟

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١١٤.

(٢) لم أرَ من وافقه في ذلك أو نحوه من المعاصرين إلا محمد شحرور صاحب الكتاب والقرآن، الذي بالغ في تحريف طرق فهم القرآن فيه، وقد ردَّ عليه غير واحد، وفضحوا أمرَه، فقد قال شحرور: إن الراسخين في العلم هم بالضرورة من المؤمنين...والراسخون في العلم من الناس الذين يحتلون مكان الصدارة بين العلماء والفلاسفة من أمثال البيروني، الحسن بن الهيثم، ابن رشد، إسحاق نيوتن، تشارلز داروين، كانط، هيجل.

انظر في ذلك: الفاضل، أحمد محمد، (٢٠٠٨م)، **الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن**، (بلا رقم طبعة)، مركز الناقد الثقافي، ص٤٨٠، الهامش.

فنرى أن هذا الكاتب قد أدرج في مفهوم الراسخين في العلم بعض الملحدين والمخالفين للإسلام من أصوله ككانط وهيجل وداروين وغيرهم!

فإنَّه ينسب إلى الإمام الجويني أنه يقول **بخلاء وجوديٍّ** خارج العالم! فقد قال ابن رشد: «ثم أضاف إلى هذه أن العالم مماثل كونُه في الموضع الذي خلق فيه من الجو الذي خلق فيه ـ يريد الخلاء ـ لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء، فأنتج عن ذلك أن العالم خُلِقَ عن إرادة[١]»، **وهذا غير صحيح**، فإنَّه من المعلوم أنَّ الخلاء خارج العالم وهميٌّ، وهذا محل اتفاق بين المتكلمين والفلاسفة، لكن الخلاف بينهم في أمر آخر، يوضحه الشريف الجرجاني في شرح المواقف حيث قال: «(وأما) **الخلاء (خارج العالم فمتفق عليه) إذ لا تَقَـدُّرَ هناك بحسب نفس الأمر (فالنزاع) فيما وراء العالم إنما هو (في التسمية بالبعد فإنه عند الحكماء عدمٌ محض) ونفي صرف (يثبته الوهم) ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الأمر، فحقه أن لا يسمى بعداً ولا خلاءً أيضاً، (وعند المتكلمين) هو (بعدٌ) موهوم كالمفروض فيما بين الأجسام على رأيهم[٢]**».

وقال التهانوي: «وأما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه، فالنزاع فيه إنما هو في التسمية، فإنه عند الحكماء عدم محض ونفي صرف يثبته الوهم ويقدره من نفسه، ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الأمر، فحقه أن لا يسمى بعداً ولا خلاءً، وعند المتكلمين هو البعد الموهوم كالمفروض فيما بين الأجسام على رأيهم[٣]».

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١١٥.

(٢) **شرح المواقف**، مرجع سابق، ص٢٢٧، في مبحث المكان. ووافقه التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون، (١: ٧٥٧) فقال: «الخلاء: هو عند المتكلمين امتداد موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه، صالح لأن يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم، ويسمى أيضاً بالمكان والبعد الموهوم والفراغ الموهوم، وحاصله البعد الموهوم الخالي عن الشاغل، وهذا شامل للخلاء الذي لا يتناهى وهو الخلاء خارج العالم، وللخلاء الذي بين الأجسام وهو أن يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان وليس بينهما ما يماسهما، فيكون ما بينهما بعداً مفروضاً موهوماً ممتداً في الجهات الثلاث صالحاً لأن يشغله جسم ثالث، لكنه الآن خالٍ عن الشاغل، وإطلاق الخلاء على هذا المعنى أكثر».

(٣) **كشاف اصطلاحات الفنون**، مرجع سابق، (١: ٧٥٧).

=

والحيز كما قال الجرجاني: «عند المتكلمين: الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم أو غير ممتد الجوهر الفرد، وعند الحكماء: هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحويِّ[١]»، وذكر التهانوي أنَّ: «الخلاء: هو الفراغ الموهوم مع اعتبار أن لا يحصل فيه جسم. والحيز: هو الفراغ الموهوم من غير اعتبار حصول الجسم فيه أو عدم حصوله[٢]»، والمكان: «الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه[٣]».

ولو تأملنا في التعريفات لظهر الفرق بين الحيز والمكان، وتبين بالضبط ما الذي يريده المتكلمون بالحيز. وقد اضطررنا لهذه النقول لتوضيح مذهب المتكلمين، وأنها مذكورة بصراحة في كلامهم، ولا تحتاج لتخريج ولا استنباط، مما يستلزم التقصير ممن لم يوردها على وجهها.

فتبين بذلك، **أنَّ إلزام ابن رشد للجويني بوجود الخلاء وقدمه إلزام باطل، ومجرد مشاغبة**[٤].

وكذلك خالف ابن رشد قولهم: إنَّ الصادر عن الإرادة يكون دائماً حادثاً، فقال: إن هذا ليس بَيِّناً بنفسه، وظهر من كلامه أنه يعتبر الإرادة متضايفة مع الفعل، فإن كانت قديمة فالفعل قديم، وإلا فحادثة معه[٥]. وهذا غير صحيح بالنسبة للمتكلمين،

= وقال أيضاً: «قال ملا فخر في حاشية شرح هداية الحكمة: وإن شئت تعريف الخلاء الشامل للمذهبين فقل: الخلاء هو البعد المجرد عن المادة سواء كان بعداً موهوماً أي: مكاناً خالياً عن الشاغل، كما هو رأي المتكلمين، أو بعداً مجرداً موجوداً في الخارج كما هو رأي بعض الحكماء وهم المشائيون».

(١) **التعريفات**، مرجع سابق، ص٤٢.

(٢) **كشاف اصطلاحات الفنون**، مرجع سابق، ص٧٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص٧٥٦.

(٤) المشاغبة: تهييج الخصام، وكثرة جلبة مؤدية إلى الخصام.

(٥) انظر: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١١٥.

وابن رشد لا بد أنه يعلم ذلك، لكن كما هو شأنه يلزمهم بناءً على مذهب الفلاسفة النافين لثبوت صفة اسمها الإرادة، فهم يرجعونها إما إلى العلم أو الفعل، وهو ما فعله ابن رشد.

وما ذكرته توضيحاً لمذهب ابن رشد وطريقته في مخالفة الأشاعرة، كافٍ لبيان أنَّ منطلقاته كلها مأخوذة من الفلاسفة وعلى الأخصِّ أرسطو، وتبين أنّه يبذل جهدَه في إبطال مذهب الأشاعرة وإحلال مذهب الفلاسفة محلَّه.

وتبين في أثناء البحث أن معارضاته لكلام الأشاعرة أضعف بكثير مما قد يقع في نفس إنسان، فمعظم ما يحتجُّ به خطابي أو مغالطي، ويتخلل ذلك كثيراً إلزامهم بما لا يلزمهم أو إلزامهم بناءً على مذهب الفلاسفة، وهذا كله لا يصحُّ في آداب البحث والمناظرة.

المطلب الثاني: الطريق الذي يقترحه ابن رشد للاستدلال على وجود الله

تبين في أوّل هذا المبحث، أنَّ ابن رشد بعد انتقاده طرقَ المتكلمين وخاصة الأشاعرة، كما عرضناه في المطلب السابق، فقد ذكر الأدلة التي يزعم أنهم أهملوها وأنها هي التي جاءت في القرآن الكريم، وهي التي اعتمدها الصحابة[1].

وسأبيِّنُها بإيجاز فيما يأتي، مقتصراً على ألفاظ ابن رشد ما أمكن.

الطريق التي نبَّه الكتاب العزيز عليها ودعا الكلَّ من بابها، إذا استُقرئ الكتاب العزيز وُجدت تنحصر في جنسين:

أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولْنُسَمِّ هذه **دليل العناية**. وهذه الطريقة تنبني على أصلين؛ أحدهما أن جميع الموجودات

---

(١) انظر: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١١٨.

التي ها هنا موافقة لوجود الإنسان. والأصل الثاني: أن هذه الموافقة هي ضرورية من قِبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق(١).

والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، وَلْنُسَمِّ هذه **دليلَ الاختراع**(٢). وهذه الطريقة تنبني على أصلين اثنين؛ **الأول**: أن هذه الموجودات مخترَعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات، والأصل **الثاني**: كل مخترَع فله مخترِعٌ.

فيصح من هذين الأصلين أنَّ للموجود فاعلاً مخترعاً له(٣).

وقد زعمَ ابن رشد أنَّ المتكلمين أهملوا هاتين الدلالتين، ولمناقشة كلامه، لا بدَّ من بيان أمرين:

الأول: أن المتكلمين لم يهملوا هاتين الدلالتين.

الثاني: السبب الذي من أجله دعا ابن رشد إلى الاقتصار على هاتين الدلالتين، مع أن أصل الحدوث وارد في الكتاب والسنة، ودليل الحركة والتغير أيضاً له شواهد فيهما.

بيان عدم إغفال الأشاعرة لهاتين الدلالتين:

إن علماء الأشاعرة لم يهملوا هاتين الدلالتين وقد ذكرهما الأئمة المتقدمون والمتأخرون، ونكتفي هنا بذكر بعض هؤلاء العلماء، فعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة النعمان فقد قال: «لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه وغيره»، ومثال السفينة التي تجري في البحر مستوية بلا أحد يجريها مشهورٌ عنه(٤)،

---

(١) انظر: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١١٨.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، ص١١٩.

(٤) انظر في ذلك كله: **إشارات المرام من عبارات الإمام**، مرجع سابق، ص٨٢ ـ ٨٥.

ومنهم الإمام الغزالي فقد ألَّفَ رسالة خاصة سمَّاها: «الحكمة في مخلوقات الله[١]»، وقد بنى هذه الرسالة كاملة على هاتين الدلالتين، ونصَّ على ذلك أيضاً في رسالته الشهيرة: «إلجام العوامّ عن علم الكلام[٢]»، وفي غيرها من كتبه.

ومما ورَد في متونهم الشهيرة ما ذكره العلامة خضر بك في نونيته، حيث قال[٣]:

كذا الحوادث والأركان شاهدة ... على وجود قديمٍ صانعٍ بانِ

قال الشارح: «وفي هذا البيت إيماء إلى مسلك الأنبياء والأولياء والأصفياء أيضاً، لأن من شاهد بناء هذه السماء على هذه الهيئة العجيبة والخلقة الغريبة مثلاً، يجزم بأنَّ هذه الصنعة العجيبة لا تصدر إلا عن صانع حكيم، وبانٍ قديم، يفتقر إليه كل شيء ولا يفتقر هو إلى شيء[٤]».

ومنها ما ورد في المتن المشهور «جوهرة التوحيد» حيث قال[٥]:

فانظر إلى نفسك ثم انتقلِ ... للعالم العلويِّ ثم السفلي
تجد به صُنعاً بديع الحكم ... لكن به قام دليل العدم
وكل ما جاز عليه العدمُ ... عليه قطعاً يستحيل القِدَمُ

---

(١) الرسالة موجودة في ضمن: الغزالي، محمد (أبو حامد)، (٢٠٠٠م)، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، (بلا رقم طبعة)، طبعة دار الفكر، ص٧ـ٤٧.

(٢) **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، مرجع سابق، انظر ص٣١٤ مثلاً.

(٣) العرياني، عثمان الكليسي (ت ١١٦٨هـ)، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، **خير القلائد شرح جواهر العقائد ـ وهو شرح القصيدة النونية لخضر بك**، (ط١)، دار الكتب العلمية، تحقيق أحمد فريد المزيدي. ص٢١.

(٤) **خير القلائد شرح جواهر العقائد**، مرجع سابق، ص٢٢.

(٥) البيجوري، إبراهيم، (٢٠٠٢م)، **حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد**، المسمى **تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، (بلا رقم طبعة)، تحقيق د. علي جمعة محمد الشافعي، طبعة دار السلام ـ مصر. ص٨٤ـ ٨٩.

ومعناها واضح صريح في دليل الآفاق والأنفس الوارد في القرآن قال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: ٥٣].

وقد ذكر دليل الأنفس والآفاق الإمام الأشعَريُّ فقال: «إن سأل سائل فقال: ما الدليل على أنَّ للخلق صانعاً صنعه ومُدَبِّراً دبَّره، قيل له: الدليل على ذلك أنَّ الإنسان الذي هو غاية الكمال والتمام، كان نطفة ثم علقة ثم لحماً ودماً وعظماً، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال.... إلخ[(١)]».

ولا أطيل في الاستشهاد على عدم إهمال المتكلمين لهذا الدليل كما زعمه ابن رشد، فما نقلته يكفي في الدلالة.

سببُ تعلق ابن رشد بالعناية والاختراع ومناقضته لدلالة الحدوث:

السبب الرئيس الذي أراه لتعلق ابن رشد بهاتين الدلالتين ومحاولته نقض دلالة الحدوث، أن الفلاسفة ـ الذين يمشي على طريقتهم ويحاول بأقصى جهدٍ له نشرَ مذهبهم وإحلاله محلَّ كلام الأشاعرة ـ يقولون بقِدَم العالم، وقِدَمُ العالم مناقض لحدوثه، ولذلك كان وقْعُ مخالفةِ الأشاعرة له ومخالفته لهم في هذه الدلالة أشدَّ من غيرها، لأنه يبطل عليه الأسس التي أقام عليها الفلاسفة قولهم بقِدَم العالم، كقولهم بكون العلاقة بين صانع العالم والمصنوعات علاقة عِلِّية، ونفيهم للإرادة والاختيار، وغير ذلك من أصول فلسفتهم، فالحدوث يناقض ذلك بصورة صريحة.

أما دليل العناية والاختراع، فلا تتوقف دلالته على إثبات الحدوث للعالم، ولا على وجوده بعد أن لم يكن موجوداً، بل يكفي فيهما ملاحظة كمال العناية والتوافق الحاصل بين

---

(١) الأشعري، علي بن إسماعيل (أبو الحسن) (ت ٣٣٠هـ)، (١٩٩٣م)، **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، (بلا رقم طبعة)، المكتبة الأزهرية للتراث، تحقيق د. حمود غرابه، ص١٨ ـ ٢٠.

أجزاء المصنوعات. والحقيقة أن دلالة هذين الدليلين (وخاصة العناية) إنما تدلُّ أصالة على علم الله تعالى، ثم يمكن بعد ذلك إقامة الدليل على وجود الصانع. ولكن لا يتأتى على هذه الطريقة إثبات كمال الإرادة والاختيار، ولذلك فإنَّ الفلاسفة ومنهم ابن رشد وإن كانوا يقولون بها، إلا أنهم لا يلزمهم القول ـ بناءً عليها ـ بكون الله تعالى فاعلاً مختاراً.

* * *

المبحث الرابع

موقف ابن رشد في مباحث التنزيهات

تناولتُ فيما مضى موقف ابن رشد من مسألة من أهمِّ المسائل الكلامية والفلسفية، والآن نبين موقفه من مسألة التنزيه والتشبيه، وسأقتصر على مسائل ثلاث موضحاً منطلقاته التي اعتمد عليها:

المطلب الأول: موقف ابن رشد في مسألة توحيد الله.

المطلب الثاني: موقف ابن رشد في مسألة الجسمية.

المطلب الثالث: موقف ابن رشد في مسألة الجهة.

المطلب الأول: موقف ابن رشد في مسألة توحيد الله.

استدلَّ المتكلمون على وحدانية الإله بأدلة عديدة[١]، منها دليل التمانع، وحاصله كما ذكره الإمام السنوسي: «ويلزم أيضاً عجز المثلين في الألوهية من جهة التمانع[٢] بين إرادتَيْهما وقدرتيهما سواء اتفقا على ممكن واحد أو اختلفا، أما إن اختلفا فظاهر، وأما إن اتفقا فلأن لكل ممكن وجوداً واحداً فيستحيل أن تنفذ فيه إرادتان وقدرتان، وإلا لزم

---

(١) انظر مثلاً: السنوسي، محمد بن يوسف (أبو عبد الله)، (٢٠٠٩م)، **شرح صغرى الصغرى**، (ط٢)، تحقيق وتعليق: سعيد فودة، دار البيروتي ـ دمشق، ص١٠٨ ـ ١١٤.

(٢) حاصل هذا الدليل، أنه في حالة التمانع يلزم عجز واحد منهما، فليس بإله، وفي حالة الاتفاق يلزم التخصيص للقدرة إما من نفس الإله أو من غيره، وهذا يستلزم الإمكان والافتقار، وهو عجز.

انقسام ما لا ينقسم أو تحصيل الحاصل، فلا بد إذاً من عجز إحدى القدرتين وإحدى الإرادتين، ويلزم منه عجز الأخرى لما انعقد بينهما من المماثلة[1]»، وهو عين ما اعتمد عليه المتقدمون من المتكلمين.

ومن الواضح أن هذا الدليل مأخوذ من قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢]، ومن الآية الكريمة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَـٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١].

وقد اعترض ابن رشد على هذا الدليل من عدة جهات أهمّها:

أولاً: قال ابن رشد: «ووجه الضعف في هذا الدليل أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا، قياساً على المريدين في الشاهد، يجوز أن يتفقا، وهو أليق بالآلهة من الخلاف[2]».

ويرد عليه أنَّ جواز الاتفاق في أمر واحد، ممكن من جهة التقدير والفرض الذهني، ولكن مجرد ذلك ليس بدليل على الإمكان العقلي، لصحة فرض المحال ذهناً، ثم يبين العقل بطلان تحقق ماصدق لهذا الفرض، وفضلاً عن ذلك، فلا يخفى أوّلاً أنَّ الكلام ليس عن حادث واحدٍ فقط ليجوز الاتفاق على خلقه بين الإلهين، بل إنَّ العالم مؤلّف من أحداث كثيرة جداً تفوق الحصر البشريِّ، ولو عرضنا على العقل اتفاق الإلهين على خلق جميع هذه الموجودات المتكثرة مع عدم الاختلال، لمنع العقل ذلك، أو لقال إن احتمال الاتفاق في جميع هذه الموجودات الحادثة، أمر بعيد جداً جداً عن الإمكان، أما أن يقال إن الاتفاق ها هنا أولى فبعيدٌ.

---

(١) شرح صغرى الصغرى، مرجع سابق، ص١٠٩

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص١٢٥.

وقد بين الإمام الباقلاني بطلان هذا الفرض، قال الإمام الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) في كتاب الإنصاف بعد أن أورد دليل التمانع: «فإن قيل: فيجوز أن لا يختلفا في الإرادة. قلنا: هذا القول يؤدي إلى أحد أمرين؛ إما أن يكون ذلك لقول أحدهما لآخر لا تُرِدْ إلا ما أريد، فيصير أحدهما آمراً والآخر مأموراً، والمأمور لا يكون إلهاً، والآمر على الحقيقة هو الإله، أو يكون كل واحد منهما لا يقدر أن يريد إلا ما أراده الآخر ولو كان كذلك دل على عجزهما، إذ لم يتم مراد واحد منهما إلا بإرادة الآخر معه. وإذا ثبت هذا بطل أن يكون الإله إلا واحداً على ما قررناه[1]».

وكذلك فقد قرر الإمام الجويني امتناع التعدد بناءً على تجويز الاتفاق فقال: «فإن قيل: رتبتم هذه الدلالة على اختلاف إرادتي القديمين، فبِمَ تنكرون على من يعتقد قديمين يريد كل واحد منهما ما يريده الآخر؟ قلنا: هذه الدلالة مُطَّرِدَة على تقدير الاختلاف كما قررناه، وهي مطردة أيضاً على تقدير الاتفاق، فإنّ إرادة تحريك الجسم من أحدهما مع إرادة الثاني تسكينه، ممكنة غير مستحيلة، وكل ما دلَّ وقوعه على العجز والاتصاف ببعض القصور دلَّ جوازه على مثله، والدليل عليه أن من اعتقد جواز قيام الحوادث بالقديم، ملتزماً ما يفضي إلى الحكم بحدثه، نازل منزلة من يعتقد قيام الحوادث به وقوعاً وتحققاً، والجاري من أحد المحدثين في تنفيذ إرادته المتصدي لأن يمنع عرضة للنقص، كالمصدود عما يريده حقاً بتسوية بين من يجوز ضده وبين من اتفق رده[2]».

---

(١) الباقلاني، أبو بكر بن الطيب، (ط٣)، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**. مكتبة الخانجي، ت.محمد زاهد الكوثري (١٢٩٦ ـ ١٣٧١هـ)، ص٣٤.

(٢) الجويني، عبد الملك (إمام الحرمين)، (٤١٩ ـ ٤٧٨هـ)، (١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م)، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، مكتبة الخانجي بمصر، ت. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد. ص٥٣ ـ٥٤.

وما ادَّعاه ابن رشد من أنَّ الاتفاق أولى في حق الإلهين من الاختلاف، مخالفٌ للقرآن الكريم، كما هو ظاهر في الآيات التي ذكرناها، فكيف يدّعي ابن رشد أنه يقول بأدلة القرآن، وهو مخالف لما تصرح به هذه الآيات! فإنَّ الآيات تنصُّ على أنَّ التفرُّدَ في حقِّ الإله أَولى، وليس الاتفاق، ولذلك فإن فرضنا التعدد، فإنَّ الأليق في حق الآلهة أن يتفرد كل واحد منها بصناعته وخلقه، لا أن يجتمعا كما يقترح ابن رشد.

وقد ردَّ الإمام الجويني على هذا الفرض فقال: «فإن قيل: بِمَ تنكرون على من يزعم أن اختلاف القديمين في الإرادة غير جائز ولا واقع؟ قلنا: لو قَدّرنا انفراد أحدهما لما امتنع في قضية العقل إرادته تحريكَ الجسم في الوقت المفروض، ولو قدرنا انفراد الثاني لم تمتنع إرادته تسكينه. ولا توجب ذات لا اختصاص لها بأخرى تغيير أحكام صفاتها، فليجز من كلِّ واحد منهما عند تقدير الاجتماع، ما يجوز عند تقدير الانفراد[1]».

وقد حاول ابن رشد أن يدفع هذا الاحتمال زاعماً أنّ الآية لا تدلُّ على الاختلاف بين الإلهين فقط بل على الاتفاق أيضاً، فقال: «فإذن ليس ينبغي أن يفهم من قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾ من جهة اختلاف الأفعال فقط، بل ومن جهة اتفاقها، فإنَّ الأفعال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل الواحد كما تتعاون الأفعال المختلفة[2]».

ولا يخفى تكلُّف هذا الاحتمال ومخالفته لظاهر الآيات، فإنَّ الآيات تتحدث عن خراب السموات والارض، والعلو من أحد الآلهة المفروضة على الآخر، وذهاب كلِّ إله بما خلق، وهذا لا يراد منه الاتفاق كما يرى ابن رشد بل يراد به الاختلاف.

فقوله أنَّ الاتفاق أولى في حقِّ الآلهة، مردود، ومخالف لظاهر القرآن، لأنَّ المفهوم من القرآن أن الإله يتفرد بملكه ولا يشاركه غيره به.

---

(١) **الإرشاد إلى قواطع الأدلة**، مرجع سابق، ص٥٤.

(٢) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٢٥.

ثانياً: زعم ابن رشد أن المتكلمين لم يلتزموا الدليل الوارد في الآية، لأنَّ دليلهم قسموا فيه الأمر إلى ثلاثة أقسام، وهو دليل شرطي منفصل(١)، وأما الوارد في الآية، فدليل شرطي متصل(٢)، وفرق بين الدليلين، إذن يستنتج أنّهم لم يأخذوا هذا الدليل من الآية(٣).

والجواب عن ذلك أنَّ المتكلمين استنبطوا دليلين من الآية لا دليلاً واحداً(٤)، **الأول** قالوا عنه إنه دليل أخذوه من عبارة الآية، وهو استلزام التعدد للفساد، وهو الدليل الشرطيُّ المتصل، وناقشوه مناقشة تامة، ولكن ابن رشد يقدح في هذا الدليل، ويقول كما مرَّ إن الاتفاق بين الإلهين أولى، فكيف يعترض الآن على المتكلمين! وأما **الدليل الثاني** فيقولون إنهم أخذوه من إشارة الآية، وهو الدليل الذي يقسمون فيه الاحتمالات إلى ثلاثة، ويسميه ابن رشد بالدليل الشرطي المنفصل، وقالوا إنه يستلزم عدم وجود العالم من أصله، لا مجرد خرابه بعد وجوده، وابن رشد لا يسلِّمُ به أيضاً كما مرَّ.

هذان هما أهمُّ الاعتراضات التي أوردها ابن رشد على دليل المتكلمين.

---

(١) عَرَّفَ الإمام الغزالي الشرطيَّ المنفصل بأنه الذي تسميه الفقهاء والمتكلمون: السبر والتقسيم، ومثاله قولنا: العالم إما قديم، وإما محدث، لكنه محدَثٌ، فهو إذن ليس بقديم. [الغزالي، أبو حامد، **معيار العلم في المنطق**، (ط١)، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، دار الكتب العلمية، ص١٤٢].

(٢) عَرَّفَ الإمام الغزالي الشرطيَّ المتصل بقوله: يتركب من مقدمتين، إحداهما: مركبة من قضيتين قرن بهما صيغة شرط، والأخرى: حملية واحدة، هي المذكورة في المقدمة الأولى بعينها، أو نقيضها، ويقرن بها كلمة الاستثناء، مثاله: إن كان العالم حادثاً، فله صانع، لكنه حادث، فإذن له صانع. [الغزالي، أبو حامد، **معيار العلم في المنطق**، مرجع سابق، ص١٣٧].

(٣) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٢٥.

(٤) انظر في ذلك مثلاً: ابن أبي شريف (٢٠٠٢م)، **المسامرة في شرح المسايرة، والمسامرة** للإمام ابن الهمام، (ط١)، دار الكتب العلمية، ص٥٥ ـ ٦٦، ومعها حاشية ابن قطلوبغا الذي نقل فيها كلاماً لطيفاً عن الإمام علاء الدين البخاري يشرح فيه ما ذكرناه شرحاً مفصلاً، ويبين الفرق بين الدليلين ورتبة كل واحد منهما، وكيف استنبط العلماء هذين الدليلين وما دار حولهما من نقاش وبحث ونظر.

تعليل اعتراض ابن رشد على دليل المتكلمين:

لا يخفى أنَّ أحد أهمِّ الأسباب التي من أجلها اعترض ابن رشد على دليل التمانع، أنه يريد أن يبين أنَّ الأشاعرة لم يعتمدوا على القرآن في أدلتهم التي يقدمونها لطلاب العلم، وقد تبين عدم قدرته على إثبات ذلك، وظهر أنَّ الدليل مستمدٌّ من الآيات الكريمة، وأنهم مشَوا مع دلالة القرآن الظاهرة، بخلاف ما قام به ابن رشد، وفضلاً عن ذلك فقد ظهر أنَّ بعض الاعتراضات التي صدرت عنه كانت مخالفة لما تدلُّ عليه الآيات الكريمة.

وأيضاً، فإنَّ أحد أسباب اعتراضه على الدليل فيما يبدو، أنَّ المفهوم من الدليل نفي وجود خالق ومُوجِدٍ من العدم غير الله تعالى، ونفي التأثير (الخلق = الإيجاد من عدم أو الإيجاد من لا شيء) لغير الله تعالى، وهذا القول يناقض ما يذهب إليه ابن رشد حيث ينسب التأثير إلى الوسائط التي خلقها الله تعالى، ويجعل الإله شرطاً في تأثرها وفي وجودها، أما حقيقة التأثير فراجع إليها مباشرة، ومن الواضح أن ذلك يتعارض مع دلالة التمانع المذكورة.

ولهذه الأسباب اعترض ابن رشد على هذا الدليل.

المطلب الثاني: موقف ابن رشد في مسألة الجسمية

الجسم لغة: يطلق على جماعة البدن أو الأعضاء، وقد جسُم الشيء جسامةً: عظُمَ، والجسم ما ارتفع من الأرض، وعلا الماء، ويطلق على جسد الإنسان: جسمٌ، وجسَّم الشيءَ: جعله ذا جسمٍ[1].

---

(١) انظر المعاجم الآتية، مادة (جسم):

ـ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد، **لسان العرب**، (بلا تاريخ ولا طبعة)، دار صادر ـ بيروت.

ـ الرازي، محمد بن أبي بكر، (١٩٩٦م)، **مختار الصحاح**، ط٢، المكتبة العصرية.

ـ الزبيدي، محب الدين أبو الفيض، (١٩٩٤م)، **تاج العروس**، (بلا رقم طبعة)، دار الفكر. =

وقال ابن فارس: «الجيم والسين والميم يدل على تجمع الشيء، فالجسم كل شخص مدرك، كذا قال ابن دريد، والجسيم العظيم الجسم[١]».

فهناك ارتباط في اللغة بين الجسم والعظَم في المساحة والحجم، كما لا يخفى.

الجسم اصطلاحاً: المعنى الاصطلاحي يدور حول أصل المعنى اللغوي.

قال ابن سينا: «الجسم اسم مشترك على معانٍ، فيقال (جسمٌ) لكل متصل محدود ممسوح في أبعادٍ ثلاثةٍ بالقوة. ويقال (جسمٌ) لصورةٍ يمكن أن يَعرِضَ فيها أبعادٌ كيف شئتَ طولاً وعرضاً وعمقاً ذات حدود متعينة. ويقال (جسم) لجوهر مؤلف من هيولى وصورة بهذه الصفة»[٢].

وقال العلامة الراغب الأصفهاني: «الجسم ماله طول وعرض وعمق ولا تخرج أجزاء الجسم عن كونها أجساماً وإن قطع ما قطع وجزئ ما قد جزئ، قال الله تعالى: ﴿وَزَادَهُۥ بَسۡطَةٗ فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِۖ﴾، وقال الله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيۡتَهُمۡ تُعۡجِبُكَ أَجۡسَامُهُمۡۖ﴾ تنبيهاً أنْ لا وراء الأشباح معنى معتدّ به»[٣].

وقال صاحب «دستور العلماء»: «الجسم: هو القابل للأبعاد الثلاثة، أعني: الطول

= ـ الزيات، أحمد حسن ومصطفى، إبراهيم وعبد القادر، حامد والنجار، محمد علي، (١٩٧٢م) **المعجم الوسيط**، (ط٢). المكتبة الإسلامية.

(١) ابن فارس، أحمد (٣٩٥هـ)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٢، دار الجيل ـ بيروت، (١: ٤٥٧).

(٢) ابن سينا، أبو عليّ، (ط١)، (١٣٧٥هـ)، **رسالة الحدود**، ضمن مجموع **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، مؤسسة مكتب أهل البيت، ص٢٥٧.

(٣) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، (٥٠٢هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، المكتبة التوفيقية، (بلا تاريخ ولا طبعة). مادة :ج س م.

والعرض والعمق، أعني: القابل للانقسام طولاً وعرضاً وعمقاً. فإن كان ذلك القابل جوهراً فجسم طبيعي وإلا فجسم تعليمي[١]».

وعلى هذا التعريف تدور أكثر تعاريف العلماء، وإذا حملنا الواو في التعريف على معنى أو اشتمل على تعريف الأشاعرة للجسم، حيث عرفوه بأنه ما تألف من جوهرين فردين فصاعداً. وقد اتفق الجميع من الفلاسفة والمتكلمين على أنَّ الذي يصدق عليه الأبعاد الثلاثة فهو جسم قطعاً، وهذا محل اتفاق بينهم، بغضِّ النظر عما يتألف منه، فقال بعضهم: إنه يتألف من الهيولى والصورة[٢]، وبعضهم: من الجزء الذي لا يتجزأ، وبعضهم لم يجزم بشيء، إلا أنه جزم بالتعريف المذكور.

وعلى المعنى الذي يقرره هذا التعريف، دار الخلاف بين المنَزِّهة والمجسمة في أنَّ الله تعالى جسم أو لا، وهو المعنى الذي يريده ابن رشد وغيره من الذين ينصبون النزاع مع المنزهين لله تعالى عن الجسمية؛ كالأشاعرة ومعهم أكثر الفرق الإسلامية.

موقف ابن رشد ومناقشته:

لابن رشد موقف غريب من التجسيم متوافق مع رأيه المشهور في مسألة التأويل ومسألة الظاهر والباطن، وأن هناك عقيدتين واحدة للعوام والأخرى للخواص القادرين على التأويل، ولذلك اتهمه كثير من الكتاب بأنه يقول بتعدد الحقيقة، وسوف أبين ذلك من خلال شرح موقفه من مسألة التجسيم والجهة[٣].

---

(١) الأحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول، **دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، مرجع سابق، (١: ٢٧٤).

(٢) انظر **شرح العقائد النسفية**، في تعريف الجسم، مرجع سابق.

(٣) وهذا الموقف مشهور بين الكتاب المختصين بفهم ابن رشد، تأمل مثلاً ما يقول محمد المصباحي في كتابه «**مع ابن رشد**» ص١٣١: «نفهم من هذا أن ابن رشد لم يكن يرى غضاضة في أن يكون الجمهور من المشبهة، بل إنه أوجب عليهم أن ينظروا إلى الذات والصفات الإلهية من خلال المقاييس البشرية، على =

فبعد أن نفى ابن رشد عن الله تعالى المماثلة بين الله تعالى والبشر، ونفى عنه النقائص الظاهرة كالنسيان والنوم والخطأ لأنها معلومة بالضرورة أنها نقص، قال إن الشريعة إنما نفت النقائص البينة بالعلم الضروري، وأما ما كان بعيداً فاكتفى الشرع بالتنبيه عليه، قال ابن رشد: «والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري؛ وذلك أن ما كان قريباً من العلم الضروريِّ فهو الذي صَرَّح الشرع بنفيه عنه سبحانه، وأما ما كان بعيداً من المعارف الأُوَلِ الضرورية فإنَّما نبه عليه بأن عرَّف أنه من عِلْم الأقل من الناس[(١)]».

وقد وضح نفيه للجسمية عن الله تعالى صراحة، في حقه وحقِّ الحكماء الذين يسميهم بالعلماء! وذلك بقوله: «وقد بَيَّنّا في صدر هذا الكتاب أنه ليس عندهم برهان على ذلك ـ أي: على نفي الجسمية عن الله تعالى ـ، وأنَّ الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء[(٢)]»، وأراد بالعلماء أهلَ البرهان ـ كما يصفهم ـ وهم الفلاسفة المشاؤون في نظره. فهؤلاء هم القادرون على البرهان على نفي الجسمية عن الله تعالى، إذن هو ينفي الجسمية عن الله تعالى في نفسه ولمن يماثله من الخاصة، ولكنه يوجب الاعتقاد بالجسمية أو بالميل إليها ـ على أقلِّ تقدير ـ على الجمهور!

ولا يخفى أنَّ العبارة الأخيرة يشيرُ بها ابن رشد إلى الفَرْقِ بين ما يعتقده العامة وبين اعتقاد الخاصة، وسوف أتناول هذا الأمر في أثناء مبحث التأويل. وهو موقف مبني على

= العكس من ذلك لم يكن يسمح للخواص أن يأخذوا ألفاظ التشبيه الواردة في القرآن والحديث بمعانيها الحقيقية، بل فرض عليهم أن يؤولوها بما يفيد التنزيه، لقد ألزم ابن رشد الجمهور بالتقيد بالطريق الذي يكفيهم لبلوغ سعادتهم، والذي سماه أحياناً بالتعليم التمثيلي، أو بالقول المثالي، وأحياناً أخرى بالتعليم المشترك أو العام، وهذه الطريق في حقيقة الأمر هي طريق التقليد، لأن التأويل هو أداة التجديد والخلق». [طبعة: دار توبقال للنشر].

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص**١٣٥**. وقد وضح الدكتور الجابري في هذا الموضع أيضاً مراد ابن رشد بـاسم «العلماء» الذي أطلقه هنا، فقال: (= الفلاسفة: الطبيعيات أرسطو).

مسألة الحقيقتين، وابن رشد يرى أن هناك حقيقة واحدة في الأصل، وهي ما تقرره الفلسفة وافقت الدين أو خالفته، أما الأخرى فهي ليست بحقيقة إلا في نظر الجمهور، وقررتها الشريعة ووافقتها الفلسفة في ذلك لأنها السبيل إلى إصلاح الجمهور عملياً.

وها هنا سأل ابن رشد سؤالاً فقال: «فإن قيل: فما تقول في صفة الجسمية، هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق سبحانه أم هي من الصفات المسكوت عنها؟[1]».

فكان الجواب: «إنه من البيِّن من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها، وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها، وذلك أن الشرع قد صرَّح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز، وهذه الآيات قد توهِمُ أنَّ الجسمية هي له من الصفات التي فضَلَ فيها الخالقُ المخلوقَ كما فضَلَه في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق، إلا أنها في الخالق أتمُّ وجوداً، ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام، وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم.

والواجب عندي في هذه الصفة أن يُجْرَى فيها على منهاج الشرع فلا يصرَّح فيها بنفي ولا إثبات[2]».

وعلَّل ذلك بأنَّ نفي الجسمية لا يتمُّ بدليل قريب، ولا برهاني، وبأنَّ الجمهور يعتقدون أن ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم، وزعم أن نفي الجسمية يوجب ورود *الشكوك على الشريعة منها في الرؤية لأنها وردت ـ كما زعم ـ بناءً على إثبات الجهة لله تعالى*، وإنزال الشرائع من السماء يدلُّ على أن الله في جهة، كما أن نفي الجسمية يوجب نفيَ الحركة

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٨ ـ ١٣٩.

وهذا يتعارض مع الظاهر من الآيات الكريمة نحو: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، ثم قال: «فيجب ألا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر، فإنَّ تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حملت على ظاهرها[١]».

فالحاصل أنَّ ابن رشد يذهب إلى ما يأتي:

أولاً: أن الشريعة أقرب إلى إثبات الجسمية منها إلى نفيها عن الله تعالى.

ثانياً: مع أن ابن رشد يقول بتنزيه الله تعالى عن الجسمية في اعتقاده، حيث إنه من المؤهلين الذين سمح لهم بالتأويل، وليس من الجمهور الذين يوجب عليهم الأخذ بما يظهر للأوهام، إلا أنه يوجب القول ـ ظاهراً ـ للجمهور إن الله تعالى جسم، أو على الأقل عدم نفي ذلك عندهم.

ثالثاً: السبب الذي من أجله يمنع ابن رشد من صرف ظواهر الجسمية عند الجمهور أن أحوالهم العملية لا تصلح إلا بالاعتقاد بالجسمية لله تعالى، فيكون من المعتقدين إذن بأنَّ هناك عقيدتين مختلفتين، عقيدة الخاصة، وهم أهل البرهان (الفلاسفة) وعقيدة الجمهور (العوام)، وكلتا العقيدتين مخالفة للأخرى، فواحدة تثبت الجسمية، والأخرى تنفي الجسمية عن الله تعالى، وهذا أحد الأدلة الظاهرة على قول ابن رشد بالظاهر والباطن.

رابعاً: لا يخفى على الناظر أنَّ ابن رشد مشى على طريقة من سبقه من الفلاسفة من القول بأنَّ الشريعة ظاهرها لفضيلة الجمهور، لأنهم لا يمكنهم الترقي لإصلاح أنفسهم إلا بهذه الظواهر، وإن كانوا يعتقدون ـ أي: الفلاسفة ـ أنَّ الظواهر مخالفة للواقع الخارجي، وهم يزعمون أن هذه طريقة الشرع في إصلاح الناس، وهي ما تدعى بمسألة الحقيقتين؛ الحقيقة الدينية الواجبة على الجمهور، والحقيقة الفلسفية لأهل البرهان، وإن كان ابن رشد يعتقد أنَّ الحقيقة فيما أوصلت إليه الفلسفة لا غير.

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٤١.

والمتكلمون لا يسلمون له أن الظاهر من القرآن هو إثبات الجسمية، بل إن الإمام الغزالي يصرح في **إلجام العوام عن علم الكلام**، بأنَّ من يعتقد الجسمية من النصوص الواردة في الشريعة فإنما ذلك من سوء فهمه وتقصيره في تعلم القَدْرِ الواجب تعلمه من العلوم الشرعية، فنقص إدراكه هو السبب في توهمه إرادة الجسمية، ولا توجد عند المتكلمين عقيدة خاصة للعامة وعقيدة أخرى تخالفها للخاصة، بل الفرق بين الخواصّ والعوامّ هو كالفرق بين الإجمال والتفصيل، ولا تناقض بينهما، والتمايز إنما هو في درجة العلم. كما ينفي الإمام الغزالي أن يكون في الشريعة تفهيم لأمور باطلة في حق الله تعالى، حتى لو زعم الزاعم أنَّ ذلك لمصلحة الجمهور، كما رأينا من ابن رشد، فقال رحمه الله تعالى: «**فأما تفهيمهم خلاف الحقِّ قصداً إلى التجهيل فمحال، سواء فرض فيه مصلحة أو لم تفرض**[1]»، ولكنا نرى ابن رشد يوجب عدم التصريح للجمهور بنفي الجسمية عن الله تعالى، وهو يعترف أن الجسمية منفية عنه تعالى، ويقول إنَّ أهل البرهان يعلمون ذلك، والمتكلمون ينفون الجسمية عن الله تعالى للعلماء والعوام. فالمسألة ليست اختلاف درجة الخطاب عندهم بخلافها عنده.

المطلب الثالث: موقف ابن رشد في مسألة الجهة

الجهة لغة: الوجه معروف، والوجه والجهة بمعنى، والهاء عوض من الواو، والجهة: المقابلة، والجانب والناحية، والموضع الذي تتوجه إليه وتقصده، والجمع جهات، وتطلق على القبلة وشبهها في كل شيء استقبلته وأخذت فيه[2].

---

(١) «**مجموعة رسائل الإمام الغزالي**»، مرجع سابق، ص**٣٢٥**.

وانظر أيضاً: **موقف الإمام الغزالي من علم الكلام**، مرجع سابق، ص**١١٣ ـ ١٢٥**.

(٢) انظر: لسان العرب، ومختار الصحاح، والمعجم الوسيط، وتاج العروس. مرجع سابق. مادة: وجه، جهة.

الجهة اصطلاحاً: عرَّف السيف الآمدي الجهةَ بقوله: «وأما الجهة فعبارة عن كلِّ شيء مآله إلى الغاية المحدِّدة له[١]».

قال صاحب دستور العلماء: «الجهة: تطلق على معنيين: **أحدهما**: أطراف الامتدادات وتسمى مطلق الجهة، وبهذا المعنى يقال: ذو الجهات الثلاث والسبع إذ لا تنحصر الجهة بهذا المعنى في الست بل يكون أقل أو أكثر. **والثاني**: تلك الأطراف من حيث إنها منتهى الإشارات ومقصد الحركات ومنتهاها، وتسمى الجهة المطلقة، وهي بالمعنى الأول قائمة بالجسم الذي هو ذو الجهة وبالمعنى الثاني بخلاف ذلك[٢]».

وهذا المعنى محل اتفاق بين الفلاسفة والمتكلمين، وقد علم بينهم أن هناك استلزاماً واضحاً بين الإشارة الحسِّيّة وبين الجهة المستلزمة للحد والنهاية للوجود، فما لا يوجد له بُعْدٌ وحَدٌّ مكاني ذو حَيِّز فلا يمكن أن يشار إليه إشارة حِسِّيّة. وقد ذكر ابن سينا كلاماً يتضح به معنى الجهة، قال: «وإن كانت الأبعاد محدودة، فالجهات محدودة، فالعالم مُتَناهٍ، فليس للعالم خارج خالٍ، فإذا لم يكن له خارج، لم يكن له شيء من خارج، والباري عزَّ وجلَّ والروحانيون من الملائكة، وجودُهم عالٍ عن المكان، وعن أن يكونوا في داخل أو خارج، وكل جهة فهي نهاية وغاية، ويستحيل أن تذهب الجهة في غير النهاية، إذ لا يُعَدُّ غَيْرَ مُتناهٍ[٣]»، ثم قال: «فما يحدُّ الجهةَ قَبلَ الجهة[٤]»، ولذلك فإنه وغيره من الفلاسفة لا يقولون إن الله في جهة، لاستلزام ذلك الحدَّ والنهاية.

---

(١) الآمدي، سيف الدين، (٢٠٠٦م)، **المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين**، ضمن كتاب **المصطلح الفلسفي عند العرب**، دراسة وتحقيق عبد الأمير الأعسم. ص٣٥١.

(٢) الأحمد نكري، **دستور العلماء**، (١: ٢٨٨)، مرجع سابق. وانظر أيضاً:**كشاف اصطلاحات الفنون** (١: ٥٩٨)، للتهانوي، مادة: جهة. مرجع سابق.

(٣) ابن سينا، أبو علي، **الطبيعيات من عيون الحكمة**، (ط١)، (١٣٧٥هـ)، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مؤسسة مكتب أهل البيت.ص٣٤.

(٤) المرجع السابق، ص٣٥.

موقف ابن رشد في الجهة وتحليله:

يتبع ابن رشد طريقة خاصة في معالجة مسألة الجهة، أعني: هل الله تعالى في جهة أم لا؟ فهو يقول في الجهة: «لم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه وتعالى حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم متأخرو الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله، وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة، مثل قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾... إلخ[(١)]».

ثم يقول: «وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك[(٢)]»، وهذه الدعوى غير صحيحة، وقد نقلنا من قبلُ كلاماً لابن سينا ينفي فيها المكان عن الله تعالى، ويصرح باستلزام الجهة للحد، والحد للمكان، فالمكان منفي عن الله تعالى، والجهة كذلك منفية عنه جلَّ شأنه، وقد قال الفارابي: «ليس يقال عليه كم ولا متى ولا أين وليس بجسم[(٣)]»، وقال الفارابي: «والجهة تظهر من الأجرام السماوية لأنها محيطة ولها مركز[(٤)]»، وهذا يعني: أن الله تعالى يستحيل أن يكون في جهة، ثم قال ابن رشد: «فقد ظهر لك من هذا أنَّ إثباتَ الجهة واجب بالشرع والعقل، وأنه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه، وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع، وأن وجه العسر في تفهيم هذا المعنى مع نفي الجسمية هو أنه ليس في الشاهد مثال له، فهو بعينه السبب في أن لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه[(٥)]». والشبهة التي من أجلها نفى النافون الجهةَ في

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٤٥.

(٢) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٤٥.

(٣) الفارابي، أبو نصر، **عيون المسائل**، في ضمن رسائل الفارابي، الهيئة المصرية للكتاب، ص١٣٣.

(٤) المرجع السابق، ص١٣٧.

(٥) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٤٧.

رأيه: «أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية. ونحن نقول إن هذا كله غير لازم[١]».

إذن ابن رشد يعتقد أن الله تعالى ليس بجسم في باطن عقيدته، ويعتقد أن الذي دفع الأشاعرة إلى نفي الجهة، هو ما اعتقدوه من التلازم بين الجهة والجسمية، أما هو فإنه يقول ليس إثبات الجهة يستلزم إثبات الجسمية، بل يوجد انفكاك بينهما.

وطريقته في إثبات الانفكاك بين المكان والجسم، هي أن المكان عنده: السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحويّ. وهذا هو تعريف المكان عند أرسطو، ولذلك فإن ابن رشد يقول إن سطوح الهواء المحيطة بالإنسان مكان له، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضاً مكان له، وهكذا فالأفلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له[٢].

وأما الفلك الخارج، فلا يوجد لسطحه الخارجي شيء يحيط به، فلا مكان لهذا الفلك إذن، وليس خارجه جسم، قال: «لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر، ويمر الأمر إلى غير نهاية، فإذن سطح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلاً، إذن ليس يمكن أن يوجد فيه جسم، لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم، فالموجود هناك إذن في جهة وليس في مكان، إذن هو ليس بجسم، فالذي يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه القوم، وهو موجود هو جسم، لا موجود ليس بجسم[٣]».

بهذه الطريقة يفصل ابن رشد بين الجهة والمكان والجسم. فتصبح النتيجة: إن الله تعالى في جهة وليس في مكان ولا هو بجسم.

ولكن يبدو أن ابن رشد غفل عن أنَّ ما هو في جهة لا بدَّ أن يكون محدوداً، لأن

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٦.

(٣) المرجع السابق.

الموجود في جهة يكون مشاراً إليه إشارة حسية، وهذا يوجب كونه محدوداً وإلا استحالت تلك الإشارة، ويوجد تلازم بين المحدودية في الجهة وبين المكان والجسمية، لا يستطيع أن يفكَّه بهذه الطريقة التي اتبعها هنا، وقد اعترف بذلك من حيث لا يدري، وذلك في أثناء معارضته للأشاعرة في مسألة الرؤية حين قال: «وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع البصر، فإنَّ العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة، أعني: في مكان[1]»، فها هو الآن قد فسَّـرَ الجهة بالمكان، وذلك يدلُّ على إدراكه التلازم بين الجهة والمكان في نفس الأمر، ولكنه عندما يعارض الأشاعرة في مسألة الجهة نراه لا يلتفت إلى ذلك!

وطريقته في قطع التلازم بين الجهة والمكان نوع تلفيق للوصول إلى مناقضة المتكلمين (الأشاعرة) في نفي الجهة والحيز والمكان عن الله تعالى، فابن رشد يقول في باطنه إن الله تعالى ليس بجسم، فيلزمه ألا يمكن أن يكون محدوداً بجهة، لأنَّ المحدود بالجهة يكون ذا حدٍّ وَبُعْدٍ، وكلاهما منفيٌّ عن الله تعالى عند الفلاسفة وعند أرسطو، فلا يبقى وجه لما قرره ابن رشد.

❊ ❊ ❊

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص١٥٤.

المبحث الخامس
رأي ابن رشد في صفات الله تعالى الثبوتية ونقده للمتكلمين

يشتمل المبحث على مطلبين اثنين:

المطلب الأول: رأي ابن رشد في العلم الإلهي.

المطلب الثاني: رأي ابن رشد في باقي الصفات الإلهية.

وقد خصصت العلم بمطلب مستقل، لأهمية هذه الصفة عند الفلاسفة وبالتالي عند ابن رشد، فضلاً عن أن له تخريجاً خاصاً في دفاعه عن الفلاسفة ضدَّ الغزالي الذي نسب إليهم أنهم يقولون بعدم علم الله تعالى بالجزئيات.

المطلب الأول: رأي ابن رشد في العلم الإلهي

قرَّر ابن رشد أنّ المصنوع يدلُّ من جهة تركيبه الخاص ومنفعته على أنَّ صانعه ليس طبيعة، لأنّ الطبيعة لا تكون عالمة بالمطبوع، بل على صانعٍ عَالِمٍ رَتَّبَ ما قبل الغاية، فوجب أن يكون عالماً به، وهي صفة قديمة.

ثم اعترض على المتكلمين الذين يقولون إنَّ الله تعالى عالم بالمُحدَثات قبل حدوثها بعلمٍ أزليٍّ، فقال: «لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا، فيقال ما يقوله المتكلمون: إنه يعلم المحدَث في وقت حدوثه بعلم قديم، فإنَّه يلزم عن هذا أن يكون العلم بالمحدَث[1] في

(١) هذه الكلمة وردت في نسخة الجابري «العلم المحدَث» على أن المحدث صفة للعلم، والصحيح ما أثبته من نسخة دار الآفاق الجديدة.

وقت عدمه وفي وقت وجوده علماً واحداً وهذا أمر غير معقول ... وهذا شيء لم يصرح به الشرع، بل الذي صرَّح به خلافه، **وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها**، كما قال تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]، فينبغي أن يوضع في الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنّه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنّه قد كان، وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه، وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع، وإنما كان هذا هكذا لأن الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى[(١)]»، وهذا فيه إنكار لتعلُّق علم الله تعالى القديم بالجزئيات، وإثبات لتعلُّق العلم وقتَ حدوث المحدَثات، ومن الواضح أنه يجيز وصف الصفة بالقِدَم ولا يجيز وصف تعلقها بالقِدَم.

ثم اعترض على المتكلمين الذين قالوا: إنَّ العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدَثٌ، والباري لا يقوم به حادث، وقال مقرِّراً طريقته: «ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدَثات وفساد الفاسدات، لا بعلم حادث ولا بعلم قديم، فإنَّ هذه بدعة في الإسلام[(٢)]»، فهو ينفي القول بالقِدَم والقول بالحدوث عن علم الله.

وقرر ابن رشد أيضاً أن الإمام الغزالي: «غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً، بل يرون أنه يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها[(٣)]»، ليبطل أنَّ الفلاسفة ينفون علم الله بالجزئيات، تلك المسألة المشهورة.

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٣٠.

(٢) المرجع السابق.

(٣) **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال والانفصال**، مرجع سابق، ص١٠٤. وأيضاً: **ضميمة في العلم الإلهي**، مرجع سابق، ص١٠٢.

وصرّح من بعدُ بأنَّ علمه تعالى لا يقال عليه كليٌّ ولا جزئيٌّ، ومعلوم أنَّ النزاع فيما بين الغزالي والفلاسفة الذين يدافع عنهم ابن رشد، هو بكل وضوح: هل يعلم الله تعالى الحوادث قبل حدوثها بعلم لا بداية له، أي: علم غير حادث، أو لا يعلمها؟ هذا هو الموضوع. وكل ما يأتي به ابن رشد في غير هذا المقام ابتعادٌ عن أصلِ النِّزاعِ غير مُفيد[١].

ثم نراه ينسب إلى الفلاسفة أنهم يقولون إن علم الله تعالى يتعلق بالحادثات بعلم قديم غير متغير، ويصف علم الله تعالى بأنه قديم، فيقول: «والعلم القديم هو علة وسبب للموجود[٢]»، وقد قال من قبل: إن من البدعة أن يوصف العلم الإلهي بأنه قديم أو حادث! والفرق أنَّ علمنا معلول للمحدَثات، وعلمه تعالى علة لها.

إذن يوجد نوع تعارض في كلام ابن رشد.

يتضح من هذه النقول أنَّ ابن رشد يعارض الأشاعرة فيما يأتي:

أولاً: هم يقولون إنَّ علم الله تعالى قديم، أزليٌّ، متعلق بجميع المُحْدَثات أزلاً، ولا يطرأ له علم بشيء لم يكن عالماً به، وهو يقول: لا يجوز إطلاق القول بأنَّ علم الله تعالى قديم، لأنَّ وصفه بالقدم والأزلية بدعة لم ترد، ولم يرد في الشرع ما يدلُّ على أن علم الله تعالى قديم، والجمهور لا يفهمون هذا التعمق.

ثانياً: يخالف المتكلمين في أنَّ إثبات علمٍ حادث لله تعالى يستلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى، وأنَّ ذلك يستلزم حدوثه.

ثالثاً: يقرِّرُ بكل وضوح أنَّ القول: بأنَّ (علم الله حادث أو قديم) بدعة، بل الواجب

---

(١) وقد صنع الأمر نفسه في رسالته المسماة «**ضميمة في العلم الإلهي**»، انظرها ملحقة بكتاب «**فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال والانفصال**»، مرجع سابق، ص١٢٧ ـ ١٣٠.

(٢) **ضميمة في العلم الإلهي**، مرجع سابق، ص١٢٩.

عنده أن يتمَّ السُّكوت عن ذلك كله والاقتصار على القول بأن «الله تعالى عالم بالشيء قبل أن يكون، على أنَّه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه كان[1]»، وظاهر هذا إثبات العلم السابق مع نفيه قبلُ للقديم!

رابعاً: الحقيقة أنَّ موقف ابن رشدٍ في هذه المسألة يظهر منه ظهوراً تاماً رغبتُه المُلِحَّة في معارضة المتكلمين، مهما استطاع إلى ذلك سبيلاً، ويتكلم على أمور ليست محلَّ نزاع ولا حاجة لها، مما قد يتسبب في إيهام القارئ بأنَّ الخصم يخالفه فيها.

خامساً: هل يقول ابن رشد إن أحداً من الفلاسفة لم يقل بأنَّ الله تعالى غير عالم بالحوادث المتغيرة (الجزئيات)، إنه إن زعم ذلك، فإنه يخالف المشهور عند أهل هذا الفنِّ، وإن اعترف بوجود بعض الفلاسفة على الأقل ممن يقول بذلك، انتفى اعتراضه على الإمام الغزالي بأنه غلط على أرسطو والمشائين، فإن الغزالي إنما اعتمد على ابن سينا في نسبة هذا القول إلى الفلاسفة، وهو كان يعارض في كتابه تهافت الفلاسفة ما يقرره ابن سينا والفارابي كما صرح به في أول الكتاب، ولم يهمه إن كان أرسطو موافقاً أو مخالفاً لما يقوله هذان، فالنزاع بينه وبينهما لأنهما صاحبا الأثر المباشر في الناس في عصره لا أرسطو. فلا محلَّ لاعتراض ابن رشد على الغزالي في أنه نسب إلى أرسطو ما نسب، لأنه إنما كان يتكلم أصالة على ابن سينا والفارابي.

وخلاصة الأمر أنَّ ابن رشد لم يخض في الكلام في هذه الصفة إلا للانتصار للفلاسفة وخاصة أرسطو، والدفاع عنهم في مقابل ما نسبه إليهم متكلمو أهل السنة الأشاعرة، وليس الأمر كما يزعم دائماً من أنه أراد تلخيص الأدلة القرآنية وإرشاد الناس إليها، ولو أراد ذلك، لما كان كل همه في أثناء ذلك الدفاع عن الفلاسفة المذكورين، ولما كان ليتورط بمخالفة العديد من آيات القرآن الكريم في أثناء ذلك.

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص ١٣٠.

انتقاد: هناك ملاحظة على استدلاله بالآية الكريمة المذكورة ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ...﴾، فهو يريد أن يحتج بالآية على أنَّ علم الله تعالى ليس قبل حدوث المحدَثات، وليس قديماً، وأنه حاصل حين حدوث المحدَثات، ولكن ما نراه ظاهراً في الآية أنها دليل واضح على أنَّ علم الله تعالى سابق لجميع المحدثات، وهذا مفهوم من قوله تعالى: ﴿إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾، وإن استدلَّ ابن رشد على ما قاله باستعمال صيغة الفعل المضارع فيها، فإن المضارع قد يستعمل لتقرير حقائق الأشياء، دون ملاحظة الزمان، كما هو معلوم، وها هنا أريد به ذلك، فإنَّ الله تعالى عالم بكل ما ذكر في الآية وهذه حقيقة ثابتة قبل حدوث الحادثات. وإذا كانت الآية التي أوردها ابن رشد تدله على أن علم الله تعالى حادث بحدوث المحدثات، وأنه ليس بقديم، فماذا يقول في آيات عديدة غيرها تدلُّ دلالة واضحة على ذلك، نحو قوله تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢]؟

بل ماذا يقول في إنكار ابن عباس رضي الله عنه على القدرية حين قيل له ما قيل من ظهورهم[1]؟ وماذا يقول في قوله تعالى في سورةِ الذّاريات: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ

١) رواه الإمام مسلم عن يحيى بن يعمر؛ قال: كان أول من قال في القدر بالبصرة: معبد الجُهَني، فانطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمن الحميري حاجَّين أو معتمرين، فقلنا: لو لقينا أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر. فوفِّق لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب داخلاً المسجد، فاكتنفته أنا وصاحبي، أحدنا عن يمينه والآخر عن شماله، فظننت أن صاحبي سيكل الكلام إليّ. فقلت: أبا عبد الرحمن! إنه قد ظهر قِبَلنا ناس يقرؤون القرآن ويتقفرون ـ أي: يطلبون ويتتبعون ـ العلم (وذكر من شأنهم)، وأنهم يزعمون أن لا قدر، وأن الأمر أُنُف، قال: فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم، وأنهم برآء مني، والذي يحلف به عبد الله بن عمر! لو أن لأحدهم مثل أُحدٍ ذهباً فأنفقه ما قَبِل الله منه حتى يؤمن بالقدر. ثم قال: حدثنا أبي عمرُ بن الخطاب قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إلى النبي ﷺ، ... ـ ثم ذكر حديث الإحسان والإسلام والإيمان المعروف، وفيه: «**وتؤمن بالقدر خيره وشره**» ـ، وفيه الدلالة من كلام النبي ﷺ على أن هذا من الدين ويجب تعلمه. [ورواه أيضاً =

ضَيۡفِ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلۡمُكۡرَمِينَ * إِذۡ دَخَلُواْ عَلَيۡهِ فَقَالُواْ سَلَٰمٗاۖ قَالَ سَلَٰمٞ قَوۡمٞ مُّنكَرُونَ * فَرَاغَ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ فَجَآءَ بِعِجۡلٖ سَمِينٖ * فَقَرَّبَهُۥٓ إِلَيۡهِمۡ قَالَ أَلَا تَأۡكُلُونَ * فَأَوۡجَسَ مِنۡهُمۡ خِيفَةٗۖ قَالُواْ لَا تَخَفۡۖ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٖ * فَأَقۡبَلَتِ ٱمۡرَأَتُهُۥ فِي صَرَّةٖ فَصَكَّتۡ وَجۡهَهَا وَقَالَتۡ عَجُوزٌ عَقِيمٞ * قَالُواْ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡعَلِيمُ ﴾ [الذاريات: ٢٤-٣٠]؟ فالملائكةُ بشَّروا سيدنا إبراهيمَ بغلام، أي: ولدٍ يولَدُ ويكبرُ ويبلغُ ويصير علياً، ونسبوا هذه البُشْرى إلى الله تعالى، وهذا إخبارٌ عن أفعالٍ بشرية، وآثارُ الأفعال لم تحصلْ بَعْدُ، فالله إذن عالمٌ بها قبلَ حُصُولِها[1].

وقوله تعالى في سورة المزمّل [٢٠]: ﴿عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرۡضَىٰ وَءَاخَرُونَ يَضۡرِبُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَبۡتَغُونَ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾، وهذه الآية دليل صريح على أنّ الله تعالى علم ذلك قبل حصوله، ومما علمه؛ أفعالُ العباد وليس الكونيات فقط[2].

المطلب الثاني: رأي ابن رشد في باقي الصفات الإلهية

سأقوم بتوضيح ما قاله ابن رشد في هذا المقام باختصار ما أمكن مع الإشارة إلى مواضع الإشكال في كلامه.

أما صفة الحياة فلم يخالف ما ذكره المتكلمون فيها[3].

وأما **الإرادة الإلهية** فقد أصرَّ ابن رشد على نفي الإرادة كصفة قديمة لله تعالى، وإن كانت متعلَّقاتها حادثة، وذلك على طريقة الفلاسفة من إرجاع الإرادة إلى العلم، أي: أنهم يستغنون عن إثبات صفة الإرادة بإثبات صفة العلم، وزعم كعادته أنَّ إثبات إرادة قديمة

= من حديث عن أبي هريرة (٩) و(١٠)]، [انظر: فودة، سعيد، (بلا تاريخ)، **بيان الزائف من مغالطات أمين نايف**، دار الرازي، ص٨٠ ـ ٨٢].

(١) **بيان الزائف من مغالطات أمين نايف**، مرجع سابق، ص١٠١.

(٢) **بيان الزائف من مغالطات أمين نايف**، مرجع سابق، ص١٠٤.

(٣) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٣٠.

ومراد حادث أمر غير معقول، فقد قال: «فأما أنْ يقال إنه مريد للأمور المحدَثة بإرادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلماء»[١]! وزعم أن الواجب القول: «إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه[٢]»، ونفى التعلق القديم للإرادة، وإن أوهم بظاهر قوله إثبات الإرادة صفة قديمة، على النحو الذي مرَّ في صفة العلم. وحاول في تهافت التهافت أن يبين أنَّ الفلاسفة يثبتون الإرادة، على أنهم يرجعونها إلى العلم والحكمة[٣]، وقال إنهم لا يثبتون الإرادة لله على النحو الثابتة به للإنسان، بل على نحو أعلى، فإن قصد أن الأشاعرة يثبتون الإرادة لله تعالى على نحو إثباتهم الإرادة للإنسان ـ وهذا ظاهر كلامه، وإلا فلا داعي لمعارضته لهم ـ فهو غالط عليهم، وإلا فإن أثبت أن الترجيح لأحد الضدين منشؤه الله تعالى لا مجرد العلم؛ لأن العلم لا يكفي للترجيح، بل لصفة بها يرجح أحدهما على الآخر، وهي الإرادة، فلا داعي لمخالفة الأشاعرة، فإنهم لا يقولون بغير ذلك.

والسبب الذي من أجله نفى ابن رشد ذلك، وعارض المتكلمين في هذه المسألة أنَّ إثبات الإرادة القديمة صفة زائدة على العلم، وأنَّ متعلَّقاتها حادثة مع أنها نفسها أزلية، يُلزِمْ كلَّ من يسلم بهذا الأمر بأن العالم المخلوق حادث، لم يكن ثم كان، وقد ظهر أنَّه يخالف في ذلك، ويلزمه أنَّ الله تعالى لو أراد ألا يخلق العالم لما خلقه، ويلزمه أن الله تعالى لو أراد أن يخلق العالم على صورة غير التي خلقه عليها لفعل، وابن رشد يخالف ذلك كله مع

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٣١.

(٣) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٤٣٩.

ولكن لا بدّ من ملاحظة أن ابن رشد يفسر الحكمة بأنها علم الأسباب، فيرجع لفظ الحكمة عنده لا إلى ترجيح فاعل مختار، بل إلى علم بالأسباب، وهذا يوجب مسبقاً أن الأسباب سابقة على الإرادة، إذ إنها ذاتية لا يمكن إلا أن تكون ضرورية، فلا معنى للإرادة إذن، إذ العلم مغنٍ عنها، على مذهب الفلاسفة.

الفلاسفة لأنهم يبنون تصورهم على أنَّ الإلهَ علَّةٌ والعالمَ معلول له، وإن حاول نفيَ ذلك عن الفلاسفة بما لا حاصل تحته[١]، والعلة لا تفعل إلا فعلاً واحداً على نمط واحد.

وأما **الكلام النفسي** الذي يثبته الأشاعرة فقد نفاه ابن رشد، وأرجعه إلى العلم والقدرة فقال: «ثبتت له ـ أي: صفة الكلام ـ من قيام صفة العلم به، وصفة القدرة على الاختراع **فإنَّ الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدلُّ به المخاطَبَ على العلم الذي في نفسه أو يصير المخاطبُ بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه**، وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل[٢]»، فالكلام عنده فعلٌ لا صفة، وهو يصرح بأن: «القرآن الذي هو كلام الله قديم، وأن اللفظ الدالَّ عليه مخلوق له سبحانه، لا لبشر[٣]»، وذلك بناءً على إرجاعه الكلامَ إلى العلم، لا على إثبات الكلام النفسيِّ، فهو يخالف الأشاعرة في ذلك، وبعد ذلك احتمل احتمالاً غريباً أن يكون من كلام الله ما يلقيه إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، بوساطة البراهين. ومن المعلوم أن الأصل أن لا يطلق على الدال أنه كلام الله تعالى إلا إن كان فيه وجه اختصاص بالله تعالى من حيث جعله دالّاً. ثم نراه ينسب إليهم أنهم

---

(١) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٤٤٧.

وقال: إن زَعْمَ المتكلمين إن الله فاعل عن إرادة باطلٌ، لأن الإرادة مبدأ الحركة! والله لا يتحرك، ونفى إرجاع فعل الله تعالى إلى الطبيعة، وقال: بل إن صدوره عنه بجهة أعلى من الطبيعة وأعلى من الإرادة الإنسانية، ولا يعلم تلك الجهة إلا هو سبحانه. أهـ. وهذا القول مغالطي، فإن الإرادة ليست هي الشوق إلى كمال المريد، بل هي مجرد ترجيح بين أمرين، ولا يستلزم ذلك بناء كمال المريد عليها، ولا تستلزم الإرادة أن يكون المريد متحركاً كما قال ابن رشد، وتقييده الإرادة بالإنسانية في كلامه المذكور، فيه ما فيه. ونفيه الطبيعة عن الله تعالى غير كاف، فالعلة غير الطبيعة، والفلاسفة يطلقون على الله تعالى اسم العلة الأولى، وهي أشرف عندهم من الطبيعة، وهذا مطابق لابن رشد هنا، كما أن العلة ليس بالضرورة أن تكون علة فاعلية بل ربما تكون علة غائية أيضاً.

(٢) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٣١.

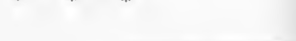
(٣) المرجع السابق، ص١٣٢.

يرجعون الكلام إلى صفة قديمة «كالعلم وغير ذلك[١]»، ومن المعلوم أن مذهب الأشاعرة إرجاع الكلام إلى صفة الكلام النفسي لا إلى العلم وغير ذلك كما قرره!

وما ذكره بخصوص **السمع والبصر** لم يزد فيه على ما قرره المعتزلة والفلاسفة، من إرجاعهما إلى مفهوم الإدراك[٢]، وإلى كونه عالماً بمدركات السمع وعالماً بمدركات البصر، وقد قال بذلك بعض علماء أهل السنة[٣]، فلا حاجة بنا إلى ذكر التفاصيل في ذلك.

وابن رشد يعترض على المعتزلة أيضاً عندما يقولون إنَّ الصفات عين الذات، وغالط حين قال: إنَّ قول الأشاعرة بوجود صفة وموصوف هو قول بالجسمية لأن هذا حال الجسم، فالجسم ليس مجرد صفة وموصوف[٤]، بل الجسم هو موجود ممتدٌّ في الأبعاد الثلاثة، ويكون إما مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ أو من مادة وهيولى أو من غير ذلك، وليس هو مجرد موصوف اتصف بصفة كما زعم!

تعليق: لم يخرج ابن رشد في كلامه على هذه الصفات عمَّا قرره الفلاسفة عموماً، وإن كان ثمَّة وجه اتفق فيه المتكلمون مع الفلاسفة وقول خالفوهم فيه، فإنَّه يختار القول الذي قال به الفلاسفة، وهذا كله مما يثبت أنه لم يكن يريد مما كتبه إلا مجرد تقرير كلام الفلاسفة، لا تقرير الأدلة القرآنية والمناهج الشرعية.



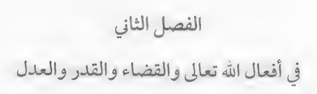
(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص١٣٣.

(٢) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٤٥٠.

(٣) انظر مثلاً: ابن الهمام، كمال الدين (ت ٨٦١هـ)، (ط١)، (٢٠٠٢م)، «**المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة**»، دار الكتب العلمية، ص٧٦. ومعه شرحه المسمّى بـ«**المسامرة**» لابن أبي شريف، كمال الدين، (ت ٩٠٥هـ)، **وحاشية على المسايرة** لابن قطلوبغا، زين الدين (ت ٧٨٩هـ).

(٤) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٣٤.





الفصل الثاني

في أفعال الله تعالى والقضاء والقدر والعدل

المبحث الأول: رأي ابن رشد في أفعال الله تعالى.

المبحث الثاني: رأي ابن رشد في العدل والجور.

المبحث الثالث: رأي ابن رشد في القضاء والقدر.



المبحث الأول

رأي ابن رشد في أفعال الله تعالى

مبحث أفعال الله تعالى مبحث مهم في علم أصول الدين (علم الكلام)، وابن رشد يعلم أهميته تماماً، ويعلم أنّ المتكلمين يبنون عليه كثيراً من الأحكام العقائدية، ويُخرّجون عليه مسائل مهمة كالنبوة والمعجزة، وكون الله تعالى مختارا، والبعث والحشر والثواب والعقاب، وغيرها، ولذلك فقد اهتمّ بأنّ يدلي بدلوه في هذا المبحث، ويحاول ما استطاع أن يقرب آراء الفلاسفة إلى أهل الدين.

وحاصل ما يعتقده ابن رشد في أفعال الله تعالى، أنّها صادرة عن علمه الأزلي، وقد تكلمت حول مفهومه عن علم الله تعالى، فهو يقول: إن أفعال الله تعالى صادرة عنه جلّ شأنه من حيث هو عالم، بلا مدخلية للإرادة، لما يبني عليه من رأي في الإرادة، فهو يرجعها إلى القدرة والعلم، والقدرة عنده ليست متوقفة إلا على علم الله، فلا اختيار فيها، ولذلك فإنّ ما يوجد هو أحسن ما يمكن، ولا يمكن أن يوجد سوى ما وُجِدَ، وإلا فإنّه سيلزم إمكان وجود ما هو أفضل وأحسن، وهذا يستلزم البخل عند الفلاسفة.

وهذه الطريقة من النظر في الحقيقة مبنية على أنّ الله تعالى فاعل موجِب، لا بإرادة ولا اختيار، ولكن ابن رشد يحاول أنْ يبتعد قدر المستطاع عن التصريح بهذا الامر، وإلا صبَّ على رأسه غضب أهل الملة، الجمهور منهم والخاصة على حسب تعبيره.

ومن الطبيعي والحال كذلك أنْ يلجأ إلى بناء أفعال الله تعالى على الأمور الآتية:

١ـ علم الله تعالى الأزلي، وقد تبين أن تعلقاً بالمحدثات عند ابن رشد ليس تعلقاً أزلياً، بل حادث، عند وقت حدوث المحدَث[1].

٢ـ الغاية التي من أجلها يوجِد الله المحدثات، قال: «فإنَّ الأشياء التي تفعلها الإرادة لا لمكان شيء من الأشياء، أعني: لمكان غاية من الغايات، هي عبث ومنسوبة إلى الاتفاق[2]»، ومعناه أنَّ الله تعالى لا يجوز أن يفعل إلا لغاية تترتب على الفعل وإلا لسبب يترتب عليه الفعل، وينبثق عنه.

ويحقُّ أن نتساءل: من أين أوجب الفلاسفة أنَّ الله تعالى وهو القادر قدرةً مطلقة، لا يفعل فعلاً إلا على أحسن نظام ممكن، وألا يفعل إلا لغاية تترتب على فعله، بمعنى أنَّ الغاية تكون هي العلة الباعثة لفعل الله، ولو تأملوا في إمكان خلق الجنة والنار بلا تقدم الحياة الدنيا، فهل يحكم عقلهم بامتناع ذلك على الله تعالى؟ إن حكموا بذلك فهو تحكُّمٌ محض، وإلا فإيجابهم الغاية والعلة في أفعال الله تعالى تحكم منهم.

٣ـ الوسائط يصدر عنها المُحْدَث في الحقيقة، ولكن لابن رشد كعادةِ الفلاسفة وغيرهم، أنْ يقرر هذا المعنى فيقول: بما أن الفاعل الأول هو الله تعالى، فَفِعْلُ (خلق، إيجاد) أيِّ شيء غيره لا يمكن أن يتمَّ إلا اعتماداً على كونه مخلوقاً لله تعالى، ففعله متوقف على إمداد الله تعالى إياه بالقدرة (الطبيعة) على الخلق والإيجاد.

وما يقول به من وجود الوسائط، ورجوعها جميعاً إلى الاعتماد في وجودها وفعلها على الصانع، لا يلغي كما هو واضح أنَّ وجود ما تحتها من المسببات والأسباب يكون عنها مباشرة لا عن الله، وهذا هو عين القول بوجود فاعل ومحدِثٍ غير الله.

وقد فرق ابن رشد بين الجواهر والأعراض عند الفلاسفة، فجزمَ بأن الأعراض

---

(١) سبق الكلام على مسألة علم الله تعالى.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص١٧٠.

تكون فعلاً للوسائط، بخلاف الجواهر، قال: «إن من زعم من الفلاسفة هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض، وإنما الفاعل لها مبدأ من خارج، فهو لا يقدر أن يقول: إن الذي يظهر من فعل بعضها في بعض هو أمر كاذب بالكل، ولكن يقول إنها تفعل بعضها في بعض استعداداً لقبولها الصور عن المبدأ الذي من خارج، ولكن لست أعلم أحداً قال بهذا من الفلاسفة على الإطلاق، وإنما قالوا ذلك في الصور الجوهرية، وأما الأعراض فلا، فإنهم كلهم اتفقوا على أنَّ الحرارة تفعل حرارة مثلها، وكذلك سائر الكيفيات الأربع، لكن من حيث يحفظ بها حرارة النار الأسطقسية والحرارة التي تصدر من الأجرام السماوية[١]»، وقال: «فلا يشك أحد من الفلاسفة في أنّ الإحراق الواقع في القطن من النار مثلاً، أن النار هي الفاعلة له، لكن لا بإطلاق بل من قبل مبدأ من خارج هو شرط في وجود النار فضلاً على إحراقها، وإنما يختلفون في هذا المبدأ، ما هو؟ هل هو مفارق؟ أو هو واسطة بين الحادث والمفارق، سوى النار؟[٢]».

وقال معترضاً على الأشاعرة القائلين بأنَّ ما يفعله الله تعالى من التناسب بين الأجزاء في العالم ما هو إلا على سبيل الجواز بالنسبة إليه، أي: لو أراد ما فعله وما خلقه فإنّه إن كان هذا الجواز على السواء، فليس ها هنا حكمة، ولا توجد ها هنا موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم، وذلك أنه إن كان يمكن على زعمهم أن تكون الموجودات على غير ما هي عليه، كوجودها على ما هي عليه، فليس ها هنا موافقة بين الإنسان وبين الموجودات التي امتنَّ عليه بخلقها، وأمره بشكره عليها[٣]».

ولِمَ لا يكون هناك تناسب وموافقة بإذن الله تعالى لا بطريق الأسباب الواجبة كما يزعم ابن رشد. وكيف لا يترتب على ما قال به الأشاعرة إمكان شكر الله تعالى ولا امتنانه

---

(١) تهافت التهافت، مرجع سابق، ص٥١٠.

(٢) المرجع السابق، ص٥١١.

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص١٦٦.

على البشر! فلا علاقة بين ما يقولون وبين ما يلزمهم به، بل على قولهم يكون الامتنان ألزم وأشد ثباتاً، فلو كان فعل ما يفعله الله تعالى واجباً عليه، ولازماً لا يمكن إلا أن يقوم به على هذا النسق، فمن أين يجوز الامتنان منه على خلقه، وهو لم يفعل -بناءً على ذلك- إلا ما كان واجباً عليه؟!

٤- والحكمة عنده هي ربط المُسَبَّبات بأسبابها في الأمور الصناعية فقد قال: «العلم اليقيني والمعرفة التامة إنما تحصل لنا في شيء من الأمور بأن نعرف ذلك الشيء بجميع أسبابه الأُوَل إلى أن ينتهي إلى أسبابه القريبة وإِسْطَقِساته[(١)]»، فليس الله تعالى فاعلاً على الجواز، بل على الوجوب، وإلا ما كان يصحُّ له الامتنان على خلقه لفعله ما هو جائز فعله. ومَنْ أنكر الحكمة بهذا المعنى لزمه عند ابن رشد القول بالاتفاق، وبنفي الصانع الحكيم، قال: «وبالجملة؛ متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ها هنا شيء يُرَدُّ به على القائلين بالاتفاق، أعني: الذين يقولون لا صانع ها هنا، وإنما جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية[(٢)]».

ويردُّ ابن رشد على من قال إن الله تعالى كان يمكن أن يخلق الإنسان على نحو آخر غير الصورة التي خلقه عليها، فامتن بذلك عليه، بأن الأسباب إذا لم تكن على وجه

---

(١) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، (١٩٩٤م)، **رسالة السماع الطبيعي**، (ط١)، ت. د. رفيق العجم، د. جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، ص٢٩.

قال الفارابي: «الاسطقسات مبادئ الجواهر المركبة من الاسطقسات، هي النار والماء والهواء والأرض. والجواهر مركبة من الأجسام الطبيعية والصناعية، والاسطقسات بسائط عند الجواهر المركبة لأنها مبادئ لها. [الفارابي، أبو نصر، (٢٠٠٧م)، **المسائل الفلسفية والأجوبة عنها**، الهيئة المصرية للكتاب، ص١٨٠].

الأَسطَقِس والإِسطَقِس: أصل وعنصر، ويطلق على أحد العناصر (الطبائع) الأربعة في مذهب القدماء، وهي الماء والهواء والتراب والنار. (ج: إِسْطَقْسات، وأُسْطُقُسّات، وإِسْطَقِسات)، وتسمى كذلك لأنها أصول المَرَكَّبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن. [انظر: التعريفات للشريف الجرجاني، دار السرور، ص١٠].

الاضطرار، «فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد. فلا تكون هناك حكمة أصلاً، ولا تدلُّ على صانع، بل إنما تدلُّ على الاتفاق[1]».

ولكن هذا غير لازم، فإنَّ إيجادَ الله تعالى الأشياءَ من غير وجود أسباب لازمة بينها على هذه الصورة المتناسِبَة والنِّظام اللطيف، يكون ألزَمَ في الامتنان على المخلوقات، ولا يلزم عن ذلك القول بالاتفاق إلا إذا نفينا الإرادة، ولكن المتكلمين يثبتون الإرادة، وهو ينسى أحياناً ما يقول به مخالفوه، فيُلزمهم بناءً على ما يعتقده.

والحاصل من هذه الجولة أنّ ابن رشد لا يعترض على الأشاعرة كما يظهر إلا لأجل تأكيد مذهب الفلاسفة، وبخاصّة أرسطو والمشائين، ويظهر للناظر بُعْدُ ما يزعمه من أنّ مراده ما هو إلا نصرة الأدلة الشرعية، وإظهار العقائد الواردة في الشريعة، وهي التي يزعم أنّ المتكلمين (الأشاعرة) قد ابتعدوا عنها.



(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص١٦٧.

المبحث الثاني
رأي ابن رشد في العدل والجور

المطلب الأول: العدل والـجَور في اللغة والاصطلاح

أولاً: العدل والجور لغةً:

العدل لغةً، يرد بالمعاني الآتية: عدَل السهمَ يعدله عدْلاً أقامه، وعدَّل فلاناً: زكّاه. وعدل الطريق: مالَ، وعدل القاضي عدلاً وعدالة وعُدُولة ومَعْدَلَةً: ومَعدِلَةً أنصفَ، ضد جارَ، وعدَل عليه في القضية، ويقال: هو يقضي بالحق ويعدل فهو عادل وعَدْلٌ. وعَدِلَ يعدَلُ عَدَلاً جار وظلم، وعَدُل يعدُل عدالة ضدُّ جارَ. وقد ذكر ابن فارس هذين الأصلين في مقاييسه[١].

والعَدْل ضد الجور، وما قام في النفوس أنه مستقيم، والعدالة مصدرٌ، وشرعاً عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عمَّا هو محظور. والعَدل: المِثْل والنظير(ج) أعدال، ويأتي بكسر الدال بمعنى نصف الحِمْل، هذا عدل ذاك الحمل: نصفه[٢].

فيمكن أن يقال: إن العدل بناءً على أحد الأصلين ـ وهو المراد غالباً في استعمال المتكلمين ـ في كل شيء؛ هو وضعه في موضعه المساوي له أو اللائق به أو الواجب له.

---

(١) انظر: الرازي، أحمد بن فارس، «**معجم المقاييس في اللغة**»، طبعة دار الفكر، مادة: عدل، ص٧٤٥.

(٢) استخلصتُ هذه المعاني مما أوْرَدَتْه بعض المعاجم؛ مثل القاموس المحيط، ومحيط المحيط، مادة: عدل.

والجَوْرُ: المَيلُ عن القصد، وجار على فلانٍ في الحكم ظلمه ولم يعدل، وأجار فلاناً أعاذه وأغاثه واستجار بالله أجارَه، ويطلق على نقيض العدل وخلاف الاستقامة في الحكم وضد القصد[١].

ثانياً: العدل والجور اصطلاحاً

١ـ مفهوم العدل عندَ الأشاعرة من المتكلمين:

يدورُ معنى العدل على أمرين اثنين:

الأول: راجعٌ لوصف الذات، قال الإمام الرازي: «أن يكون العدل من اعتدل، وهذا مجاز، وحقيقته كونه سبحانه وتعالى منزهاً عن النقائص الحاصلة في طرفي الإفراط والتفريط، وجانبي التشبيه والتعطيل[٢]».

وهذا المعنى من العدل واجب لله تعالى، ولا يقال واجبٌ عليه؛ لأنه ليس بفعل.

والثاني: راجعٌ للأفعال، ذكره الإمام الرازي فقال: «أنه لا يظلم ولا يجور[٣]»، وبين أنّ حاصل قول المشايخ في معنى العدل أنه: «الذي له أن يفعل ما يشاء، وحكمه ماضٍ في العبيد[٤]».

---

(١) انظر: الرازي، أحمد بن فارس، (١٩٩٤م)، «مجمل اللغة»، (بلا رقم طبعة)، دار الفكر. محيط المحيط، مرجع سابق، مادة: عدل، جار.

(٢) الرازي، محمد بن عمر (فخر الدين)، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، شرح الأسماء الحسنى، (ط١)، ت. عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربيّ، ص٢٥٢.

(٣) شرح الأسماء الحسنى، مرجع سابق، ص٢٥٢.

(٤) المرجع السابق.

وقال الشيخ زروق جامعاً بين هذين الأمرين، مبيناً هذا المعنى بعبارةٍ لطيفةٍ رائقة: «العدل هو: البريء من الظلم في **أحكامه**، المنزه عن الجور في **أفعاله**. والعدل: ما للمالك أن يفعله من غير منازع[١]».

وقال الإمام أبو القاسم القشيري: «والعدل من صفاتِ ذاته بمعنى أن له أن يفعل في ملكه ما يريد، وجميع الخلائق بعض ملكه، فيفعل فيهم ما يريد[٢]».

فليس معنى العدل أنه من يفعل الواجب عليه، ولكن العدل من لا يفعل إلا عالماً بفعله، وأن لله تعالى أن يفعل جميع ما فعله، وليس لأحد أن يعترض عليه، فإنه ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

ولا يخفى أن الخلاف مع المعتزلة والشيعة وغيرهم إنّما حصل في هذا القسم، ولذلك أوجب هؤلاء على الله تعالى أفعالاً معينة وأحالوا أفعالاً أخرى هي في نفسها جائزة، وهو تحجير على الله تعالى عند أهل السنة، وإيجاب عليه جلَّ شأنه يستلزم نفي الاختيار، وهو منافٍ للتنزيه.

ووراء هذا اللفظ معانٍ عميقة دقيقة، فإنَّ من له أن يفعل ما يشاء، فهو الأكمل على الإطلاق، في ذاته وفي صفاته، لأنه لو لم يكن كذلك لم يمكنه أن يفعل ما يشاء كما يشاء، وذلك لأن كل فاعل غير كامل في ذاته وصفاته فإن أفعاله تكمِّل ما هو ناقص له، وما هو طالب إياه، وكذلك الإنسان، يفعل أفعالاً يريد بها تكميل ما ينقصه من كمالات؛ إما محققة أو متوهمة، ولو كان له أن يفعل ما يشاء كما يشاء، لكان كاملاً في ذاته غير طالب لتكميلها.

---

(١) الفاسي، زروق، (٢٠٠٧م/ ١٤٢٨هـ)، **شرح أسماء الله الحسنى**، (ط١)، ت. يوسف أحمد، دار الكتب العلمية. ص٦٠.

(٢) القشيري، أبو القاسم، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، **التحبير في التذكير**، (ط٢)، ت. محمد أمين عبد الهادي، دار البيروتي، ص٦٠.

فمن كان كاملاً في الذات والصفات، فإنه عدل لا يظلم أحداً شيئاً، لأنه لا يجب عليه شيء أصلاً.

وقد يظنُّ بعض الناس أنَّ العدل هو من يجب عليه تكميل غيره، وتجنيب الموجودات كل ألم ونقص، ولو كان الأمر كذلك لما كان عادلاً عدلاً، لأنَّ وجوب شيء عليه يناقض كونه عدلاً في ذاته، فلو كان عدلاً في ذاته وصفاته لما وجب عليه شيء من الأشياء.

وإنما تجب الأفعالُ وتحرم على غير الكمّل من المخلوقات، لتكميل أنفسهم بفعل ما هو واجب عليهم، وإنما يكون الكمال بفعل الله تعالى لا بسبق إيجاب عليه ولا إلزام.

٢ـ مفهوم العدل عند المعتزلةِ والشيعة:

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «وأما في الاصطلاح؛ فإذا قيل إنه تعالى عدل، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخلُّ بما هو واجب عليه[١]».وقال ركن الدين الخوارزمي المعتزليّ: «واعلم أن الأصل الذي تتفرع عليه مسائل العدل المفصلة هو بيان أنه تعالى حكيم لا يجوز أن يفعل قبيحاً ولا أن يخلّ بواجب عليه، فإذا بيّنّا هذا الأصل فإنه يتبين أن كل أفعاله حسنة وأن القبيح ليس من فعله، بل هو من غيره، وأنه لا بدّ من **أن يفعل ما يجب عليه في الحكمة[٢]**».

وقال السيوري الشيعي: «والمراد بالعدلِ هو تنزيه الباري تعالى عن فعل القبيح، والإخلال بالواجب[٣]».

---

(١) الهمذاني، عبد الجبار، (١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م)، **شرح الأصول الخمسة**، (ط١)، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ص١٣٢.

(٢) الخوارزمي، ركن الدين، (ت ٥٣٦م)، (١٣٨٦هـ)، **كتاب الفائق في أصول الدين**، مؤسسة بروهشتي حكمت وفلسفة إيران، ص١١٩.

(٣) السيوري، مقداد بن عبد الله، (١٣٦٥هـ)، **النافع يوم الحشر شرح الباب الحادي عشر** للعلامة الحلي، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه كيل، ص٢٥.

وقد رتبوا على العدل القولَ بأن الله تعالى يفعل لغرض وباعث على ذلك الفعل، وهو العِلَّة الغائية[١]، ووجوب اللطف عليه تعالى، وفسروه بأنه «ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي إلى الإلجاء، وهو قسمان، لطف مُحَصِّل: وهو يحصل فعل الطاعة وترك المعصية على سبيل الاختيار بأن لا يتوقف حصولهما عليه كالقدرة والآلة، ولطف مُقَرِّب: (وهو ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية) هذا كالجنس مشترك بين قسمي اللطف (ولا حظَّ له في التمكين ولا يبلغ الإلجاء)[٢]».

وإيجاب اللطف والغرض اشتركَ فيه المعتزلة مع أغلب الشيعة، قال العلامة التهانوي: «**العدل عند الشيعة هو تنزيه الباريء تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب. قالوا: هو يفعل لغرض لاستلزام نفي الغرض العبث، وهو قبيح وهو مُنَزَّه عنه، ويجب عليه اللطف، ويجب عليه عِوَض الآلام الصادرة عنه إذ عدم الوجوب يستلزم القبح على ما بين في كتبهم**[٣]».

ويظهر مما نقلناه أنَّ المعتزلة والشيعة يشتركون في إثبات العدل لله تعالى بمعنى أنه لا يخلق أفعال العباد، كما هو عند المعتزلة، وأنه يجب عليه اللُّطف والعِوَض[٤].

ويمكن أن نرى أنَّ العدل عند المعتزلة مبنيٌّ على مسألة الحُسن والقُبْح العقليين، بمعنى أن هناك أحكاماً ثابتة في نفس الأمر عند العقل، لا يجوز للعادل أن يجاوزها، وإن عدَل عنها فقد دخل في الجَور والظلم.

---

(١) الحسيني، أبو الفتح بن مخدوم، (١٣٦٥هـ)، **مفتاح الباب**، وهو شرح للباب الحادي عشر للعلامة الحلي الشيعي، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه كيل، ص١٦٠.

(٢) المرجع السابق، مع شيء من الاختصار من كلام الشارح، وما بين القوسين الهلالين من كلام الحلي صاحب **الباب الحادي عشر**، ص١٦٥.

(٣) **كشاف اصطلاحات الفنون**، مرجع سابق، مادة (العدل).

(٤) العِوَض: هو النفع المستحق الخالي من التعظيم والإجلال وإلا لكان ظالماً. [انظر الباب الحادي عشر، للحلي، مع شرحه المسمى بالنافع يوم الحشر، للفاضل المقداد، مرجع سابق، ص٣٣].

٣ـ مفهوم العدلِ عند الفلاسفة:

عالم المجردات لا شرَّ فيه، إذ لا سبيل للعدم إلى ذواتها الثابتة بإثبات مبدئها، ويقول الطباطبائي: «فمجال الشرّ هو عالم المادة التي تتنازع فيه الأضداد، وتتمانع فيه مختلف الأسباب، وتجري فيه الحركات الجوهرية والعرضية التي يلازمها التغير من ذات إلى ذات، ومن كمال إلى كمال. والشرور من لوازم وجود المادة القابلة للصور المختلفة والكمالات المتنوعة المتخالفة، غير أنها كيفما كانت مغلوبة للخيرات حقيرة في جنبها، إذا قيست إليها[١]»، ويرجع مفهوم العدل عندهم إلى العناية الإلهية.

قال الطباطبائي موضحاً الأصل الذي بنوا عليه مفهوم العناية: «وذلك أنّ الأشياء ـ كما نقل عن المعلم الأول ـ من حيث الخيرات والشرور المنتسبة إليها على خمسة أقسام: إما خير محض، وإما شرٌّ محض، وإما خيرها غالب، وإما شرها غالب، وإما متساوية الخير والشرّ، والموجود من الأقسام الخمسة قسمان هما: الأول الذي هو خير محض، وهو الواجب تعالى الذي يجب وجوده، وله كمال وجوديٌّ، وهو كل الكمال، ويلحق به المجردات التامة. والثالث الذي خيره غالب، فإنَّ العناية الإلهية توجب وجودَه لأن في ترك الخير الكثير شراً كثيراً. وأما الأقسام الثلاثة الباقية؛ فالشر المحض هو العدم المحض الذي هو بطلانٌ صرف لا سبيل إلى وجوده، وما شرُّه غالب، وما خيره وشره متساويان فتأباهما العناية الإلهية التي نظمت الوجود على أحسن ما يمكن وأتقنه[٢]».

ومن المعلوم أنَّ الفلاسفة يُرجعون العنايةَ إلى علم الله تعالى بالنظام الأحسن، فهي عندهم كون الصورة العلمية علةً موجبة للمعلوم الذي هو الفعل، فإنّ علمه التفصيلي بالأشياء وهو عين ذاته علة لوجودها بما له من الخصوصيات المعلومة، فله تعالى عناية بخلقه[٣].

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، (بلا تاريخ ولا طبعة)، دار الكتاب الإسلامي، (٢: ٣٧٤).

(٢) نهاية الحكمة، المرجع السابق، (٢: ٣٧٥).

(٣) نهاية الحكمة، مرجع سابق، (٢: ٣٣٠).

وقال محمد تقي مصباح اليزدي: «حاصل ما ذكر في تحليل معنى العناية أنّها اهتمام الفاعل بفعله حتى يتحقق على وجه الخير أو على أحسن وجوهه إذا كان هناك وجوه من الخير، لكن عناية الإنسان وذوي النفوس بأفعالهم إنما تكون لأجل ما يتوخون من منافع تعود إليهم، وذلك لفقدانهم تلك المنافع والكمالات، وأما المجرد التام فحيث إنه واجد في ذاته لكلِّ كمال ممكن الحصول له، فلا يتوخى منفعة من فعله[(١)]».

ثم ذكر أنَّ الأشاعرة إنما أنكروا الغاية في فعله تعالى لذلك، وأما المعتزلة فذهبوا إلى أن غايته من الفعل هو وصول الخلق إلى منافعهم ومصالحهم، فقال: «ولهذا ذهب بعض المتكلمين من الأشاعرة إلى إنكار الغاية في فعله تعالى، وذهب بعض آخر كالمعتزلة إلى أن غايته وصول الخلق إلى منافعهم ومصالحهم[(٢)]»، وأما الغاية من المجردات فهي: «نفس ذواتها، وأن منافع ما دونها مقصودة لها بالتبع[(٣)]».

ومن المعلومِ أن الذي أنكره الأشاعرة هو الغاية أو الغرض بمعنى الدافع الذي يدفع الله تعالى، ويؤثر في إرادة الفعل، فيكون من باب إنكار العلة الغائية لفعل الله تعالى، ولم ينكروا أن المصالح والمنافع تترتب على أفعاله جلَّ شأنه لأنه أراد ذلك.

المطلب الثاني: العدل عند ابن رشد

لم يورد ابن رشد تعريف العدل والجور بصورة مباشرة في كتابه، ولكن يمكن أن يعلم رأيه من خلال انتقاداته التي وجهها إلى آراء الأشاعرة، وسيتضح أنه يوافق الفلاسفة في أمور والمعتزلة في أخرى.

---

(١) اليزدي، محمد تقي المصباح، **تعليقة على نهاية الحكمة**، (بلا رقم طبعة ولا تاريخ)، دار الكتاب الإسلامي، (٢: ٣٥٨).

(٢) المرجع السابق، (٢: ٣٥٨).

(٣) المرجع السابق.

يعترض ابن رشد على الأشاعرة الذين قالوا إنَّ الله تعالى لا يجب عليه شيء، وأن كل ما يفعله فهو حسن، معللين ذلك بأنه ليس داخلاً تحت التكاليف، ومن كان كذلك فلا يقبح منه شيء، ومرجع ذلك عندهم كما ذكرت أنَّ الله تعالى هو المالك لكل شيء، فلا خروج عن الحد لأنه لا حدَّ في حقه، ولا ثبوت للماهيات في نفس الأمر إلا بإثبات الله تعالى إياها، فلا أحكام عقلية ثابتة في نفس الأمر، وقال: «والتزموا ـ أي: الأشاعرة ـ أنه ليس ها هنا شيء هو في نفسه عدل، ولا شيء هو في نفسه جور، وهذا في غاية الشناعة[١]»، وهذا غير مطابق لقولهم كما سبق بيانه، فإنهم يثبتون معنى العدل لله تعالى، ولكنه بمعنى آخر غير ما يثبته ابن رشد وغيره.

واستند في دعوى الشناعة إلى أن العدل والجور معلومان بنفسيهما: «فإنّ العدل معروف بنفسه أنه خير وأن الجور شرّ[٢]»، وهذا معناه أنه يبني هذه المسألة على الحسن والقبح العقليين كما يقول به المعتزلة ومعهم الفلاسفة.

وألزم الأشاعرة بجواز أن يأمر الله تعالى عباده بالإشراك به بناءً على عدم وجود العدل والجور، فقال: «فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جوراً ولا ظلماً، إلا من جهة الشرع، وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلاً، وكذا لو ورد بمعصيته لكان عدلاً، وهذا خلاف المسموع والمعقول[٣]»، وهذا الإلزام غير لازم، لأن ذلك يستلزم عند الأشاعرة الخبر الكاذب، وهو محال على الله تعالى، فهو إلزام بما لا يلزم، فلا معنى للاعتقاد إلا الإخبار عن الثابت في نفسه، والأمر بالإذعان له، ويستحيل أن يخبر الله تعالى بالأمر على خلاف ما هو ثابت في نفسه.

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص١٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٩٥.

(٣) المرجع السابق، ص١٩٤.

وذكر أنّ الأشاعرة قد قالوا بهذا القول؛ لأنهم أرادوا الابتعاد عن الإيجاب على الله تعالى، فلا يجب على الله شيء عندهم، وهذا حقٌّ. واعترض عليهم بالفرق بين وجوب شيء على الإنسان ووجوب شيء على الباري، بأنَّ الواجب على الإنسان يتكمل الإنسان به، فإنما يجب عليه لحاجة به إليه: «فالإنسان يعدل ليستفيد بالعدل خيراً في نفسه ولو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير»[1]، وأما الله تعالى فليس الأمر كذلك عنده، قال: «وهو سبحانه يعدل لا لأنَّ ذاته تستكمل بذلك العدل، بل لأنَّ الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل»[2].

ومن الواضح أنَّ هذا المعنى فيه معنى الإيجاب على الله تعالى بمعنى التعليل، فإنَّ الإيجاب يطلق على أحد معنيين:

الأول: أن يوجب واحد على غيرِه بمعنى أن يحكم عليه بلزوم فعل ما.

الثاني: أن يكون فعل لازم الصدور عنه بمجرد وجوده على هيئةٍ معينة، ولو دون أن يوجب ذلك عليه غيره من الموجودات، وهذا هو معنى التعليل العقلي والعلة التي يقول بها الفلاسفة، وعلى رأسهم أرسطو.

كما ألزمَ الأشاعرة بالكفر في قولهم بأن الله تعالى يفعل ما لا يرضاه، أو يأمر بما لا يريد، فقال وقد أوجب تأويل الآيات الظاهرة في أن الله تعالى يضل من يشاء، نحو قوله تعالى: ﴿فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾، وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾، وقال: «هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل على ظاهرها، وذلك أن ها هنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها، مثل الآيات التي نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم، ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، وهو بيِّن أنه إذا لم يرضَ لهم الكفر، أنه

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٩٨.

(٢) المرجع السابق.

ليس يضلهم، وما تقوله الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه، أو يأمر بما لا يريده، فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه، وهو كفر»[١]. فها هو ذا الفيلسوف الذي يصوره بعض الكتاب بصاحب العقل المنفتح، والداعي إلى تحرير العقل الإنساني من التسلط، وإلى الرحمة، يحكم بالكفر على الأشاعرة في أحد أقوالهم.

وقد بيّن الإمام ابن فورك موقف الإمام الأشعري من ذلك فقال: «وكان إذا قيل له: أتقول إن الله تعالى فعل الكفر والباطل والقبيح والسفه؟، أجاب عن ذلك مقيدا، بأني أقول: خلق الله عزّ وجلّ ذلك قبيحاً من غيره كُفراً لغيره على الوجه الذي يكون غيره الكافر والظالم والجائر المذموم المعاقَب المنهيّ المزجور. وكان يقول: إن تقييد ذلك يرفع ما يوهم إطلاقه من الخطأ، على حسب ما كان يقيد جوابه عن مثل ذلك إذا سئل في الإرادة وقيل له: أتقول إن الله تعالى أراد الكفر والمعاصي والشرّ والباطل؟ بأنّا لا نقول ذلك مطلقا، بل نقول: أراده أن يكون على ما علم أنه يكون عليه، فكما علم أنه يكون كفراً قبيحاً وشراً وباطلاً وغيرُه به مذموماً وعنه مزجوراً وعليه معاقباً، وكذلك أراد أن يكون على ما علم أنه يكون»[٢]، ومن الواضح أن الأشعري لا يقول إن الله تعالى يرضى الكفرَ، ولا يريده مطلقاً لكي لا يوهم رضاه به لاشتراك الألفاظ في إفادة ذلك، بل يقيد الإطلاق لكي يزيل الاشتباه.

وبذلك يظهر أنّ ابن رشد يقول بالوجوب على الله تعالى بالمعنى الثاني، ويوهم أنّ المحذور منه فقط إنما هو الوجوب بالمعنى الأول، أو بما يستلزم احتياجه إلى الفعل ليستكمل به، والأشاعرة نفَوا هذا المعنى الذي يستند إليه ابن رشد، لأنه ينفي كون الله تعالى فاعلاً مختاراً، ويحقق كونه جلّ شأنه موجباً بالذات لا عن اختيار، وهذه المسألة أصلٌ في النزاع بين الأشاعرة والفلاسفة.

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٩٥.

(٢) ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن، (ت ٤٠٦هـ)، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، دار المشرق، تدانيال جيماريه، ص٩٨.

مسألة الشر: تُطرَحُ مسألةُ وجود الشر هنا لأنَّ الفلاسفة افترضوا أنَّ الله تعالى خير محضٌ وأن صدور المخلوقات عنه يكون لذاته الكاملة، فإن كان خيراً محضاً، فَلِمَ وجِدَ الشرُّ في هذا العالم، كما هو مشاهد؟

وجواب ابن رشد لم يخرج عن جواب الفلاسفة المشهور، وحاصله أنَّ هذا الشر لازم عقلي لذات العالم، فلا يمكن أن يوجد العالم إلا وفيه شيء من الشر، ولكن الحكيم لا يمنع وجود الخير الكثير من أجل تلازمه مع الشرِّ القليل، قال: «ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل[1]»، وقال: «ولما كان الإضلال شراً، وكان لا خالق له سواه، وجب أن ينسب إليه كما ينسب إليه خالق الخير، لكن ليس ينبغي أن يفهم هذا على الإطلاق، لكن على أنه خالق للخير لذات الخير، وخالق للشر من أجل الخير، أعني: من أجل ما يقترن به من الخير، فيكون على هذا خلقه للشر عدلاً منه[2]».

وهذا معناه أنَّ العالم الموجود لا يمكن إلا أن يوجد مختلطاً بالشرِّ، فتلازم الشر مع الخير تلازم عقلي ووجودي خارجيٌّ لا ينفكان عن بعضهما البعض!

ومن الطبيعي أن يرد على ذهنِ الواحد سؤال في هذا المقام، هو: هل يمكن لله تعالى أن يخلق العالم مجرداً عن الشرِّ، أم أنَّ هذا غير مقدور له؟

من الواضح أنّ ابن رشد يجب أن يجيب، بأنَّ هذا محال، أي: وجود العالم على الخيرية المحضة أمر محال، ولذلك فإنَّ قدرة الله تعالى لا تتعلق به، ومن الواضح أن هذا الجواب مخالف لما يفهمه الجمهور والعلماء، ومع ذلك نراه يلتزمه، فيقول: «والله تعالى لا يوصفُ بالقدرة على المستحيل، فلو قيل لهم ـ للجمهور ـ في ما هو مستحيل في نفسه مما هو

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٩٧.

(٢) المرجع السابق.

عندهم ممكن، أعني: في ظنونهم، إن الله لا يوصف بالقدرة عليه، تخيلوا من ذلك نقصاً في الباري سبحانه وعجزاً، وذلك أن الذي لا يقدر على الممكن فهو عاجز، ولما كان وجود جميع الموجودات بريئة من الشرّ ممكناً في ظنّ الجمهور قال: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ [السجدة: ١٣]، فالجمهور يفهمون من هذا معنى، والخواص معنى، وهو أنه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقاً يقترن بوجودهم شرّ، فمعنى قوله: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾ أي: لو شئنا لخلقنا خلقاً ليس يقترن بوجودهم شر، بل الخلق الذين هم خير محض، فتكون كل نفس قد أوتيت هداها[١]».

ومن الواضح أنَّ هذا التأويل مع كونه يعارض ظواهر الشرع وظواهر العقل، إلا أن ابن رشد لم يتردد في ارتكابه، والقول به والإصرار على ذلك، وشرع في تأويل الآيات بناءً عليه، ومن الواضح كذلك أن كلامه غير مقنع للجمهور ولا للعلماء، ومحل الخلاف في الآية هو: هل الله قادر على أن يلطف بالناس لطفاً يؤمنون به ويخلق الإيمان في نفوسهم أم لا؟ فأهل السنة قالوا لو شاء لفعل، فهو قادر على ذلك، ولكنه لا يجب عليه، وقالت المعتزلة لو كان كذلك ولم يفعل لخالف الحكمة[٢]. واختاروا في تأويلها كما قال الزمخشري: «﴿لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ على طريق الإلجاء والقسر ولكننا بنينا الأمر على الاختيار دون الاضطرار فاستحبوا العمى على الهدى، فحقت كلمة العذاب على أهل العمى دون البصراء[٣]»، وبيّن القرطبي تفسير المعتزلة لهذه الآية فقال: «ولو شئنا لأكرهناهم على الهداية بإظهار الآيات

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص١٩٨ ـ ١٩٩.

(٢) انظر: ابن عطية الأندلسي، (٢٠٠٢م)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (ط١)، دار ابن حزم. ص١٤٩٥.

(٣) الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، (٤٦٧ ـ ٥٣٨هـ)، (ط٢: ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، تفسير الكشاف، دار المعرفة، ص٨٤٣.

الهائلة، لكن لا يحسن منه فعله؛ لأنه ينقض الغرض المجرَى بالتكليف إليه وهو الثواب الذي لا يُستحقُّ إلا بما يفعله المكلف باختياره[(١)]»، وبيَّن القرطبي أقرب أجوبة أهل السنة بقوله: «فقد بطل عندنا وعندكم أن يهديهم الله سبحانه على طريق الإلجاء والإجبار والإكراه، فصار يؤدي ذلك إلى مذهب الجبرية، وهو مذهب رَذْلٌ عندنا وعندكم، فلم يبق إلا أن المهتدين من المؤمنين إنما هداهم الله تعالى إلى الإيمان والطاعة على طريق الاختيار، حتى يصح التكليف؛ فمن شاء آمن وأطاع اختياراً لا جبراً[(٢)]» وبيَّن أنَّ هذا الجواب مؤسس على مفهوم الكسب الذي أخذه أهل السنة من القرآن الكريم والمقطوع به عقلاً، ولذلك ذكر الإمام الماورديُّ الوجوه المحتملة في هذه الآية ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾ فقال: «فيه ثلاثة أوجه: أحدها: هدايتها للإيمان. الثاني: للجنة. الثالث: هدايتها في الرجوع إلى الدنيا لأنهم سألوا الرجعة ليؤمنوا[(٣)]»، فما قال به الأشاعرة أقرب إلى الإقناع وأقرب إلى القرآن والسنة لما فيهما من نصوص تُصرِّح أن الله تعالى لو أراد أن يضع الخلق أجمعين في النار فإنه لا يبالي، ولو أراد أن يضعهم في الجنة فلا يبالي، وليس ذلك لسبق وجوب عليه بل لإرادته المطلقة، تلك الإرادة التي لا يؤمن بها الفلاسفة ومعهم ابن رشد.

❊ ❊ ❊

---

(١) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، (ت ٦٧١)، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الشعب ـ القاهرة. (١٤: ٩٦).

(٢) المرجع السابق، (١٤: ٩٧).

(٣) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري (٤٥٠هـ)، **النكت والعيون (تفسير الماوردي)**، دار الكتب العلمية ـ بيروت: لبنان ـ (بلا تاريخ ولا طبعة)، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم. (٤: ٣٥٩).

المبحث الثالث

رأي ابن رشد في القضاء والقدر

المطلب الأول: القضاء والقدر لغةً واصطلاحاً

أولاً: القضاء والقدر لغةً

قال ابن فارس في معنى: «القضاء: الحكم، والقضاء: المنية؛ لأنها تقضي على الميت[١]». وقال: «قضي: القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح يدلُّ على إحكام أمر وإتقانه إنفاذه لجهته...ولذلك سمي القاضي قاضياً، لأنه يحكم الأشياء وينفذها، وسميت المنية قضاءً لأنه أمر يُنفذ في ابن آدم وغيره من الخلق[٢]».

وقال في تفسير معنى القدر: «القاف والدال والراء أصل صحيح يدلُّ على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته، فالقدْر مبلغ كل شيء، كذلك القدَرُ، ... والقدْر: قضاء الله تعالى الأشياء على مبالغها ونهاياتها التي أرادها لها[٣]».

ثانياً: القضاء والقدر اصطلاحاً

١ـ معنى القضاء في اصطلاح الأشاعرة:

هو إرادة الله تعالى الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال.

---

(١) **مجمل اللغة**، مرجع سابق، مادة: قضي.

(٢) **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، مادة: قضي.

(٣) **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، مادة: قدر.

وقدَر الله عندهم: إيجاد تلك الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين معتبر في ذواتها وأحوالها[١].

توضيح لرأي الأشاعرة في الكسب وأفعال العباد:

نذكر هنا كلام الإمام الغزالي الذي بيَّن فيه رأي الأشاعرة في الكسب وخلق الأفعال بإيجاز:

قال الغزالي: «القول بالجبر محالٌ باطلٌ، والقول بالاختراع اقتحامٌ هائلٌ، وإنما الحق إثبات القدرتين على فعلٍ واحد، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعلٍ واحد، وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجهٍ واحد، فأمّا إن اختلفت القدرتان، واختلف وجه تعلقهما، فتوارد التعلقين على شيءٍ واحدٍ غير محالٍ كما سنبيِّنُه[٢]».

واختراع الله سبحانه للحركة في يد العبد، هو أمرٌ معقول، دون أن تكون الحركة مقدورة ومُوْجَدَةً بقدرة العبد، سواء في ذلك أكان له قدرة على الاختراع أم لا، ونقول: اختراع الله تعالى للعبد قدرةً أمرٌ معقولٌ أيضاً، بغض النظر عما إذا كانت قدرة العبد من شأنها الاختراع أم لا، فإذا كان ذلك صحيحاً، فيصح قولنا: إن الله يمكن أن يخلق الحركةَ والقدرةَ معاً، فهو المستبدُّ بخلق القدرة واختراع المقدور جميعاً، فخرج من هذا أنَّا إذا قلنا إن الله تعالى مستبدٌّ بالاختراع، فقولنا صحيح عقلاً، غير مُؤَدٍّ إلى تناقض، ويصحُّ مع ذلك أن المتحرك قادرٌ على الحركة، والحركة موجودة، وبسبب كونه قادراً فارقَ حالُه حالَ المرتعِد، وبهذا التقرير اندفعت الإشكالات كلها[٣].

---

(١) حاشية الباجوري على جوهرة التوحيد «تحفة المريد على جوهرة المريد»، مرجع سابق، ص١٨٨ ـ ١٨٩.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص١٥٦ ـ ١٥٧.

(٣) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٥٨ ـ ١٥٩.

ويحسن ملاحظة أنَّ هذا التقرير مبني على ما هو أعمُّ من أصولنا، ليصحَّ منَّا إلزام المخالف، وقدرة العبد لا يتصورُ منها عقلاً أن تكون قادرة على الاختراع والإيجاد من العدم، ولكن المعقول أن يكون لها نوعٌ من التعلق لا على سبيل الخلق والاختراع، وهذا هو ما يسميه الأشاعرة بالكسب، وإنما سمَّوه بالكسب لأنَّ القدرة الحادثة من شأنها أن تكتسب لمحلها بعض ما هو موجود بالفعل لا بها، بل بخلق الله تعالى. فالله تعالى خالق للعبد وقدرته، والعبد يكتسب بقدرته بعض ما خلقه الله تعالى، أي: يصير لذلك انتساب للعبد على أنه كسبٌ له لا على أنه خلق له. فالمقدور للعبد هو نوع من الكسب والتصرُّف في ما خلقه الله، وليس هو إيجاد مالم يخلقه الله تعالى(١).

٢ـ معنى القضاء والقدر عند الفلاسفة:

عرَّف إسماعيل غازاني القضاءَ فقال: «هو عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقليِّ مجتمعةً ومجملة على سبيل الإبداع(٢)»، وهو موافق لما نقله عنهم التهانوي حيث عرَّفه بأنه: «علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام، وهو المسمَّى عندهم بالعناية الأزلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها(٣)».

وفسر الغازاني القدَر عند الفلاسفة بقوله: «الخروج من الوجود العلمي إلى الوجود العينيِّ بأسبابها وشرائطها على الوجه الذي تقرر في القضاء(٤)»، وأضاف: «قال الله تعالى:

---

(١) انظر: الغزالي، محمد (أبو حامد)، (ط١: ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، «**الاقتصاد في الاعتقاد**»، دار المنهاج، ص١٥٩ـ ١٦١.

(٢) غازاني، إسماعيل الحسيني الشنب، طهران، ١٣٨١هـ **شرح فصوص الحكمة**، والفصوص لأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، مركز بين المللي. ت. علي اوجي، ص١٩٦.

(٣) **كشاف اصطلاحات الفنون**، مرجع سابق، (٢: ١٣٠٢)، مبحث القدر.

(٤) **شرح فصوص الحكمة**، مرجع سابق، ص١٩٧.

﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾، أي: خلق كل شيء بمقدار يقتضيه الاستحقاق الذاتي للأعيان والصور الحاصلة في علمه تعالى سواء تعلق الخلق بوجوداتها أو بكمالاتها اللاحقة بها[١]».

وهو موافق لما وضحه التهانوي حيث قال: «عبارة عن خروجها إلى الوجوب العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء[٢]».

أما الطباطبائي فقد شرح المسألة بأسلوب أكثر دقة، وبما لا يتعارض مع ما ذكر، ولكنه يزيد الأمر وضوحاً، قال: «ذكروا أن من مراتب علمه تعالى العناية والقضاء والقدر، لصدق كل منها بمفهومه الخاص على خصوصية من خصوصيات علمه تعالى[٣]»، فهذه الثلاثة من مراتب علم الله تعالى، مما يعني أنها تؤول إلى صفة العلم وتعلقاته، لا إلى الإرادة ولا إلى القدرة، وهذا متمشٍّ مع مذهب الفلاسفة، لأنهم يُرجعون الإرادة إلى العلم.

وعرَّف العناية بأنها: «كون الصورة العلمية علةً موجبة للمعلوم الذي هو الفعل، فإنَّ علمه التفصيليَّ بالأشياء وهو عين ذاته، علة لوجودها بما له من الخصوصيات المعلومة، فله تعالى عناية بخلقه[٤]»، وعرَّف القضاء «بمفهومه المعروف: جعل النسبة التي بين موضوع ومحموله ضروريةً موجبة[٥]»، ثم قال مشيراً إلى اعتبار العلل: «وإذا أخذ هذا المعنى حقيقياً بالتحليل غيرَ اعتباريّ، انطبق على الوجوب الذي يتلبس به الموجودات الممكنة، من حيث نسبتها إلى عللها التامة، فإنَّ الشيءَ ما لم يجب لم يوجد، وهذا الوجوب الغيريُّ من حيث

---

(١) شرح فصوص الحكمة، ص٢٠٢.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون، مرجع سابق، (٢: ١٣٠٢).

(٣) نهاية الحكمة، مرجع سابق، ص٣٢٩.

(٤) المرجع السابق، ص٣٣٠.

(٥) المرجع السابق، ص٣٣١.

نسبته إلى العلة التامة إيجاب، ولا شيء في سلسلة الوجود الإمكاني إلا وهو واجب موجَبٌ بالغير، والعلل تنتهي إلى الواجب بالذات، فهو العلة الموجبة لها ولمعلولاتها، وإذا كانت الموجودات الممكنة بما لها من النظام الأحسن في مرتبة وجوداتها العينية علماً فعلياً للواجب تعالى، فما فيها من الإيجاب قضاء منه تعالى، وفوقه العلم الذاتي منه المنكشف له به كل شيء على ما هو عليه في الأعيان على التفصيل بنحو أعلى وأشرف[١]».

ثم وضح مفهوم القدر فقال: «وأما القدر فهو ما يلحق الشيء من كمية أو حدّ في صفاته وآثاره، والتقدير تعيين ما يلحقه من الصفات والآثار تعييناً علمياً يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب والأدوات الموجودة[٢]».

ومن الظاهر أنهم يبنون على إرجاع الإرادة إلى العلم، وأن الذات الإلهية علة موجبة لما تتصف به من علم، فقد اشتركوا إذن في الأصول الكلية مع الفلاسفة المتقدمين.

وأفاد التهانوي بأن القدَر يطلق على إسناد أفعال العباد إلى قدرتهم، أي: على سبيل الخلق والإنشاء، ولذلك يلقَّبُ المعتزلة بالقدرية[٣]، وقول المعتزلة مبنيٌّ على إثبات القوى المودعة في العالم الحادث، بها تحصل الأفعال، وهو ما يسمونه بخلق الأفعال. وهو نوع من الوسائط التي أثبتها الفلاسفة، وإن اختلفوا معهم في بعض أحكامها.

وهذا هو المعنى الذي تدور حوله معظم النزاعات بين الفرق في هذا المبحث.

المطلب الثاني: القضاء والقدر عند ابن رشد

ينطلق ابن رشد في معالجته لهذه المسألة من نظريته في الأسباب والمسببات، وهو يسميها «**الأسباب الخارجية**»، أي: التي تؤثر في الإنسان من خارجه، كحركات الكواكب

---

(١) نهاية الحكمة، ص٣٣٢.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٣٣-٣٣٤.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون، مرجع سابق، (٢: ١٣٠٢)، مبحث القدر.

والأفلاك ونحو ذلك، وأما «**الأسباب الداخلية**» وهي الأسباب التي تؤثر في الإنسان من داخله، كالجوع والمحبة والشوق والكراهية ونحو ذلك، وكل ما يؤثر في اختيار الإنسان لفعله فإن له سبباً من خارج، ومن المعلوم أن العلاقة بين الأسباب والمسببات علاقة واجبة عقلاً عند الفلاسفة، ومن هذا فقد يفهم من كلام ابن رشد أنه ينفي الإرادة الحرَّة للإنسان بخلاف ما هو شائع عند عديد من الباحثين من أنه مناصر لحرية الإرادة الإنسانية.

ذكر ابن رشد أنَّ بعض الآيات يفهم منها أنَّ الأمورَ كلَّها ضرورية كقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩] وبعضها يُفْهَم منه أن للإنسان اكتساباً، وعلى أن الأمور في نفسها ممكنة لا واجبة، كقوله تعالى: ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠]. وكذلك تجد في الأحاديث ما يُفهم منه هذا، فَعَنْ أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصِّرانه أو يُمجِّسانه، كمثل البهيمة تنتج البهيمة هل ترى فيها جدعاء[١]»، وما رواه الحاكم وغيره عن مسلم بن يسار الجهني أنَّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه سئل عن هذه الآية ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] فقال عمر بن الخطاب: سمعت رسول ﷺ يقول: «إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون. فقال رجل: يا رسول الله! ففيمَ العمل؟! قال: إنَّ الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل أهل الجنة فيدخل الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل أهل النار فيدخل النار[٢]». قال ابن رشد:

---

(١) الجامع الصحيح المختصر (صحيح البخاري)، مرجع سابق (١: ٤٦٥).

(٢) النيسابوري، محمد بن عبد الله، أبو عبد الله الحاكم، (١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، المستدرك على الصحيحين، =

«فإنَّ الحديث الأول يدلُّ على أنَّ سبب الكفر إنما هو المنشأ عليه، وأن الإيمان سببه جبلة الإنسان، والثاني يدل على أن المعصية والكفر هما مخلوقان لله، وأن العبد مجبور عليهما[١]».

وقد قرَّر ابن رشد مذهب المعتزلة بقوله: «فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب، وهم المعتزلة[٢]».

ولو تأملنا في طريقة عرضه لمذهبهم، فسنرى أنه وضح مذهبهم باستعمال «الكسب» المعبِّر أكثر عن مذهب الأشاعرة، ولم يلجأ لاستعمال «الخلق» الملائم أكثر لبيان مذهب المعتزلة، فجعل مطلق الكسب وصفاً لمذهب المعتزلة، ثم رتب على ذلك خلافهم مع الأشاعرة! وهذا غريب منه! فإنَّ الأشاعرة يثبتون الكسبَ ولا ينفون وجود مدخلية للإنسان في الفعل بما ينسب إليه على سبيل الكسب لا الخلق، ولو نفوا هذه المدخلية لكانوا هم والجبرية أصحاب قول واحد، كما اتهمهم ابن رشد بذلك، ووصف مذهبهم بأنه: «لا معنى له» وألزمهم بأن «العبد ولا بدَّ مجبور على اكتسابه»[٣].

وكان ينبغي أن يستعمل لفظ (الخلق) في وصفه لمذهب المعتزلة، ووصف (الكسب) في بيانه لمذهب الأشاعرة، لأنَّ هذين الوصفين صارا علَماً على المذهبين.

توضيح مذهب ابن رشد:

يلجأ ابن رشد في توضيح مذهبه إلى استعمال لفظ (الكسب) أيضاً، ويعزف عن استعمال لفظ غيره، مع العلم أن الأشاعرة يُعبِّرون عن مذهبهم باللفظ نفسه، وينفون

= دار النشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ، (ط١)، ت: مصطفى عبد القادر عطا. قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه». (٢: ٥٩٤).

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص١٨٦ ـ ١٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٨٧.

(٣) المرجع السابق.

القول بالخلق أو الإيجاد، وكان ينبغي بابن رشد أن يبين موقفه صراحة من هذين المعنيين، ولكنه اكتفى بأن يقول: «خَلَقَ الله لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتمُّ لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخَّرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً[(١)]».

هكذا يُعَبِّرُ بالكسب! والكسب إنَّما يكون به كسب أمر موجود، فالاكتساب اكتساب ما هو موجود على سبيل الاتصاف، ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنه كاسب، ولا نزاع في هذا القدر من جهة الأشاعرة، بل النزاع في الخلق والإنشاء من عدم، وهو الذي يقول به ابن رشد فعلاً على الأقل في باب الأعراض، ويوافقه في ذلك المعتزلة، فكان ينبغي أن يستعمل لفظ الخلق والإيجاد لا مجرد الكسب.

مفهوم **القدر** عنده هو الأسباب الخارجية التي تؤثر في إرادتنا، وليست هي مُتمِّمة فقط لما نروم فعله، بل هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين، وذلك لتأثيرها على الإرادة، قال: «فإنَّ الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق بشيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج[(٢)]».

والأسباب الخارجية لها نظام محدود وترتيب منضود لا تُخِلُّ به، وإرادتنا لا توجد ولا تتم بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، قال ابن رشد: «أعني: إنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود[(٣)]».

وعرَّف القضاء والقدر فقال: «هو النظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة، أعني: التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده، وهو

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٨٩.

(٣) المرجع السابق.

اللوح المحفوظ، وعلمُ الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب[١]»، وهو في ذلك يستمد من مذهب الفلاسفة ولا يحيد عنه.

والله هو وحدَه العالم بهذه الأسباب، والعلم بها هو العلم بالغيب، لأن الغيب عنده هو معرفة وجود الموجود في المستقبل، أو لا وجوده، ومفاتح الغيب هو العلم بأسباب جميع الموجودات.

وقد اقترح ابن رشد الجمع بين الآيات المتعارضة الظاهر بهذه الطريقة، قال: «فقد تبين لك كيف لنا اكتسابٌ، وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق[٢]».

وهذا الحلُّ يقوم كما هو واضح على القول بالأسباب ـ العلل ـ الحادثة المؤثرة ـ الموجِدة ـ، وقد صرَّح ابن رشد بذلك، فقال سائقاً الكلام على لسان معترض: «لكن هذا القول هو مبنيٌّ على أن ها هنا أسباباً فاعلة لمسببات مفعولةٍ، والمسلمون اتفقوا على أن لا فاعل إلا الله[٣]»، وصوَّب كلام هذا المعترض بقوله: «ما اتفقوا عليه صحيح» أي: ما اتفق عليه الفلاسفة من أن هناك أسباباً فاعلة صحيحٌ، ثم أجاب بجوابين بناءً على ما اتفق عليه المسلمون وهو (لا فاعل إلا الله):

الأول: أنَّ الله تعالى هو خالق كلِّ شيء بلا واسطة أسباب ولا واسطة قوى طبيعية، ولو ترك الله تعالى خلقه للكائنات لانعدمت ولم تبق طرفة عين، قال: «أن الذي يمكن أن يفهم من هذا القول هو أحد أمرين: إما أنه لا فاعل إلا الله تبارك وتعالى وأن ما سواه من الأسباب التي يسخرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازاً، إذ كان وجودها إنما هو به، وهو الذي صَيَّرها موجودة أسباباً، بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة، ويحفظ مفعولاتها بعد

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص١٩٠.

(٣) المرجع السابق.

فعلها، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها، وكذلك يحفظها هو في نفسها، ولولا الحفظ الإلهي لها لما وجدت زماناً مشاراً إليه[١]»، ثم قال: «فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل إلا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع، أما الحسُّ والعقل فإنه يرى أن ها هنا أشياء تتولد عنها أشياء، وأن النظام الجاري في الموجودات إنما هو من قبل أمرين: أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس، الثاني: من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج[٢]»، وهو يثبت للأجرام السماوية قوىً وتأثيراً، وأنها تمد الحيوانات والنبات بقواها، قال: «ولو لم يكن لهذه تأثير فيما ها هنا [أي: فيما على الأرض] لما كان في وجودها حكمة امتنَّ بها علينا، ولا جعلت من النِّعم التي يخصنا شكرها[٣]».

الثاني: أنّ في المخلوقات قوة طبيعية بهذه القوى توجد هذه المخلوقات الأعراض القائمة بها، فالله خالق الجواهر والأعيان، وهذه الأعيان بأسبابها توجد الأعراض القائمة بها. فقال: «إن الموجودات الحادثة منها ما هي جواهر وأعيان، ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة، وبالجملة؛ أعراض، فأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه، وما يقترن بها من الأسباب فإنما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها...فإذن: على هذا لا خالق إلا الله تعالى؛ إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر[٤]»، ولذلك فإن اسم الخالق مخصوص بإيجاد الجواهر والأعيان، بخلاف الفاعل فقد يعمُّ إيجاد الأعراض أيضاً، ولذلك فإن اسم الخالق لا يطلق إلا على الله تعالى، قال: «ولذلك ما نرى أن اسم الخالق أخص بالله تعالى من اسم الفاعل، لأن اسم الخالق لا

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٩١.

(٣) المرجع السابق، ص١٩٢.

(٤) المرجع السابق، ص١٩٣.

يشركه فيه المخلوق، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة، إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجوهر[١]».

يفسر ابن رشد إذن ما أجمع عليه المسلمون من أنه لا فاعل إلا الله، بأنه فاعل للمبادئ، وجاعل فيها قوى وطبائع بها توجِدُ ما تحتها، فالله تعالى فاعل للمبادئ والجواهر مباشرة أو بواسطة مُعِدَّات، ولكن لا يقال عليه إنه فاعل للأعراض إلا بوسائط.

نظرة المتكلمين ـ من أهل السنة ـ للكون، وقد رأينا أنَّ نظرة المتكلمين قائمة على الآيات الكريمة وموافقة للأحاديث النبوية الشريفة، ومعتمدة على القدر المقطوع به في العقل، بخلاف ما يصرّح به ابن رشد، فالأسباب العقلية التي توجِدُ المسببات لا دليل عليها في الواقع، إذ لا نشاهد بحواسنا إلا تعاقباً بين الأسباب والمسببات، أما عملية التعليل والإيجاد، فلا يجوز أن يستدلَّ عليها بالحس، لأن عملية الخلق والإيجاد أصلاً غير حِسِّية، لكي يقال إن الدليل عليها الحسُّ.

* * *

الفصل الثالث

موقف ابن رشد من علم الكلام في النُّبوّات والبعث، ونقده

المبحث الأول: رأي ابن رشد في النبوات.

المبحث الثاني: رأي ابن رشد في البعث.



المبحث الأول
رأي ابن رشد في النُّبوّات

المطلب الأول: تعريف النبوة وحقيقتها عند الفلاسفة والمتكلمين

أولاً: تعريف النُّبوَّة لغةً:

قال ابن فارس: «نبو: النون والباء والحرف المعتل، أصل صحيح، يدلُّ على ارتفاع في الشيء عن غيره أو تنحّ عنه، نبا بصرُه عن الشيء ينبو، ونبا السيف عن الضريبة: تجافى ولم يمض فيها... ويقال إنَّ النبيَّ ﷺ اسمه من النَّبْوة وهو الارتفاع، كأنه مفضَّلٌ على سائر الناس برَفع منزلته، ويقولون النبيُّ: الطريق[١]».

وقال أيضاً: «نبأ: النون والباء والهمزة قياسه الإتيان من مكان إلى مكان، يقال للذي ينبأ من أرض إلى أرض: نابئ ... ومن هذا القياس النَّبأ: الخبر، لأنّه يأتي من مكان إلى مكان، والمُنبِئ: المخبِر...ومن همزَ النبيَّ فلأنه أنبأَ عن الله تعالى[٢]».

وقال الفيروزآبادي: «والنَّبيءُ: المخبِرُ عن الله تعالى، وتَرْكُ الهمزِ المختارُ... والطريق الواضح، والمكان المرتفع المحدودب[٣]».

---

(١) ابن فارس، أحمد، (ت ٣٩٥هـ)، (ط١)، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، **المقاييس في اللغة**، دار الفكر، مادة: نبو. **والقاموس المحيط**، مادة: نبا.

(٢) **المقاييس في اللغة**، مرجع سابق، مادة: **نبأ**، ص١٠١٠.

(٣) **القاموس المحيط**، مرجع سابق، مادة: نبأ.

فالنبوة راجعة إلى أصلين اثنين في اللغة، الأول: معناه البروز والارتفاع، والثاني: الخبر والنبأ، فيكون معنى النبي على الأول أي: المرتفع المنزلة، وعلى الثاني المُخْبَر والمُـنَـبَّأ.

وذكر العلّامة التهانوي أنّ النبيَّ سُمِّي بذلك لأنه طريق إلى الله تعالى[١].

ثانياً: النبوة وأحكامها اصطلاحاً:

قبل أن نشرع في بيان رأي ابن رشد في النبوة، يحسن بنا أن نوضح خلاصة موقف الأشاعرة والفلاسفة من هذه المسألة، ليساعدنا ذلك في دراسة رأيه ومعرفة موقعه بينهم، وسيكون ذلك في قسمين اثنين:

القسم الأول: النبوة عند الأشاعرة:

١ـ تعريف النبوة عند علماء التوحيد من الأشاعرة: قال الإمام الجويني (٤١٩ ـ ٤٧٨ هـ): «النبوة ترجع إلى قول الله تعالى لمن يصطفيه: أنت رسولي، وهذا بمثابة الأحكام، فإنها ترجع إلى قول الله تعالى، ولا تؤول إلى صفات الأفعال[٢]».

والنبي هو مَنْ قال له الله تعالى ممن اصطفاه من عباده أرسلناك إلى قوم كذا أو إلى الناس جميعاً أو بلِّغهم عَنِّي، ونحوه من الألفاظ الدالة على هذا المعنى، كبعثتك ونبِّئهم.

ولا يشترط في النبي شرط عقلاً، ولكن الله تعالى يصطفي من يختارهم تفضلاً منه عليهم وعلى من أرسله إليهم[٣].

وقال الشريف الجرجاني: «النبي من أُوحي إليه بمَلَك أو أُلهِم في قلبه أو نُبِّهَ بالرؤيا الصالحة[٤]».

---

(١) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون، مرجع سابق، (٢: ١٦٨١)، مبحث: النبيّ.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مرجع سابق، ص٣٥٥.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون، مرجع سابق، (٢: ١٦٨١)، مبحث: النبيّ.

(٤) كتاب التعريفات، مرجع سابق، ص١٠٥.

٢ـ الدليل على النبوة: بعد إبطال الأشاعرة لِشُبَهِ المانعين للنبوة كالبراهمة، يُقَرِّرون أنَّ البرهان الأول على النبوة هو المعجزة، وشرط المعجزة أن تكون فعلاً لله تعالى، فلا يجوز أن تكون صفةً قديمة له تعالى، وأن تكون خارقة للعادة، وأن تكون على وفق دعوى النبيِّ، وذلك لا يتمُّ إلا بالتحدي بها، ويكفي في التحدي أن يقول: آيةُ صِدقي أن يحيي الله هذا الميت، وليس من شرط المتحدي أن يقول: هذه آيتي ولا يأتي أحد بمثلها، فإنَّ الغرض من التحدي ربط الدعوى بالمعجزة[١].

٣ـ وجه دلالة المعجزة: وضَّح الجويني وجهَ دلالة المعجزة على صدق النبي فقال: «فإن قيل: فما وجه دلالتها إذاً؟ قلنا: هذا مما كثر فيه خَبْطُ[٢] من لا يحسن علم هذا الباب، والمرضيُّ عندنا أن المعجزة تدلُّ على الصدق من حيث تتنزل منزلة التصديق بالقول، وغرضنا يتبين بفرض مثال، فنقول: إذا تصدر ملك للناس، وتصدر لتلج عليه رعيته، واحتفل الناس واحتشدوا، وقد أرهق الناس شغل شاغل، فلما أخذ كلٌّ مجلسه، وترتب الناس على مراتبهم، انتصب واحد من خواصِّ الملك، وقال: معاشر الأشهاد! قد حلَّ بكم أمر عظيم، وأظلكم خطب جسيم، وأنا رسول الملك إليكم، ومؤتمنه لديكم، ورقيبه عليكم، ودعواي هذه بمرأى من الملك ومسمع، فإن كنت أيها الملك صادقاً في دعواي، فخالف عادتك وجانب سجيتك وانتصب في صدرك وبهوك، ثم اقعد، ففعل الملك ذلك على وفق ما ادعاه ومطابقة هواه، فيستيقن الحاضرون على الضرورة تصديق الملك إياه وينزل الفعل الصادر منه منزلة القول المصرح بالتصديق[٣]».

---

(١) **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، مرجع سابق، ص٣٠٧ـ٣١٤.

(٢) الخاء والباء والطاء أصل واحد يدلُّ على وطءٍ وضرب (**المقاييس لابن فارس**) مادة: خبط.

وخبطَ يخبِطُ خبْطاً: ويخبط خبْطَ عشواء، وهي الناقة التي في بصرها ضعفٌ، تخبطُ إذا مشت لا تتوقى شيئاً [انظر: **الصحاح**، للجوهري، مادة: خبط]، فالمعنى: يأتي ما يأتي بجهالة وبغير تبصُّر.

(٣) **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، مرجع سابق، ص٣٢٤ـ٢٢٥.

ويدرَك من هذا المثال أنَّ المقصود بالعادة عند المتكلمين عادة الملك في فعله، وبما أن فعل الله تعالى غير قائم في ذاته، ولا حالٍّ بها، إذن فالمقصود بالعادة هو خلقه المستمر على وجه معين ونسق مطَّرِد، وهو المسمَّى في هذا الزمان بالقوانين الطبيعية، وهي التي كان يطلق عليها الفلاسفة اسم قوانين القوى الطبيعية، أو قوانين التولُّد عند المعتزلة. وهذا المفهوم للعادة مأخوذ أصالة من معنى العادة لغة، وهو: «ما استمرَّ عليه الناس على حكم المعقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى[١]»، إلا أنّا بدلنا قوله عند الناس، أي: فعلهم، بفعل الله تعالى.

ثم عاد الإمام الجويني ولخَّصَ ذلك بطريقة لطيفة مفيدة، فقد قال رحمه الله: «فإن قيل: هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة؟ قلنا: ذلك غير ممكن، فإن ما يقدر دليلاً على الصدق لا يخلو إما أن يكون معتاداً، وإما أن يكون خارقاً للعادة، فإن كان معتاداً يستوي فيه البر والفاجر، فيستحيل كونه دليلاً، وإن كان خارقاً للعادة، يستحيل كونه دليلاً دون أن يتعلق به دعوى النبيِّ، إذ كل خارق للعادة يجوز تقدير وجوده ابتداءً من فعل الله تعالى، فإذا لم يكن بدٌّ من تعلقه بالدعوى، فهو المعجزة بعينها[٢]».

وقد بين الإمام التفتازاني خلاصة طريقة الاستدلال بالمعجزة، فقال ما حاصله: ثبتت نبوة محمد ﷺ لأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة، أما دعوى النبوة فقد عُلِمَتْ بالتواتر، وأما إظهار المعجزة فلوجهين:

أحدهما: أنه تحداهم بكلام الله فعجزوا عن المعارضة مع وجود الدواعي، حتى اضطروا إلى مقاتلته، فلو أمكنهم معارضته لفعلوا. فدل ذلك قطعاً على أنه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي علماً عادياً لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية.

---

(١) كتاب التعريفات، مرجع سابق، ص٦٣.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مرجع سابق، ص٣٣١.

وثانيهما: أنه نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه، أعني: ظهور المعجزة حد التواتر، *وإن كانت تفاصيلها آحاداً*، وهي مذكورة في كتاب السير[١].

٤ـ وجوه دلالة أخرى عند الأشاعرة: المعجزة هي الدليل المعتمد على كون النبي نبياً، ولكن ذكر العلماء أدلة أخرى تدلُّ على ذلك، ولكنهم قدموا المعجزة على غيرها من الأدلة، وقد استدلوا بوجوه عدة، منها دلالة التشريع الكامل، والإخبار عن المغيبات ونحو ذلك، قال السعد التفتازاني في بيان أهم هذه الوجوه: «وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين:

أحدهما: ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة وإقدامه حيث تحجم الأبطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال وثباته على حاله لدى الأهوال بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعناً ولا إلى القدح فيه سبيلاً، فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء، وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفتري عليه ثم يمهله ثلاثاً وعشرين سنةً ثم يظهر دينه على سائر الأديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة.

وثانيهما: أنه ادعى ذلك الأمر العظيم بين أَظْهُرِ قومٍ لا كتاب لهم ولا حكمة معهم، وبيَّن لهم الكتاب والحكمة وعلَّمهم الأحكام والشرائع وأتم مكارم الأخلاق، وأكمل كثيراً من الناس في الفضائل العلمية والعملية، ونوَّر العالم بالإيمان والعمل الصالح، وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده، ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك[٢]».

فقد ذكر هنا تكميل النفوس، وكمال الشريعة وغيره مما يستدل به الناس على نبوته،

---

(١) **شرح العقائد النسفية**، مرجع سابق، ص١٨٨ ـ ١٨٩.

(٢) المرجع السابق.

ولكنه أورد ذلك كله بعدما أورد الدليل المعتمد من المعجزة وذلك لقربه ووضوحه لو سلمت مقدماته، والعامة تسلم بها بلا مغالبة، ولا يعاند فيها إلا بعض المجادلين من مخالفي النبوات وقدرة الله تعالى.

القسم الثاني: النبوة عند الفلاسفة

النبيُّ عند الفلاسفة كما قال التهانوي: «هو من اجتمع فيه خواصٌّ ثلاث:

الأول: أنْ يكون لـه اطلاع على المغيبات الكائنـة والماضية والآتيـة. وليس المراد الاطلاع على الجميع بل على البعض، وليس المراد أيَّ بعض كان، بل البعض الذي لم يجرِ العادة به من غير سابقيَّةِ تَعَلُّمٍ وتعليم.

والثاني: ظهور الأفعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له، وهذا بناءً على تأثير النفوس في الأجسام وأحوالها.

وقد ثبت عند أهل الحقِّ أن لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى، مع أن ظهور الخوارق لا يختص بالنبي عندهم.

والثالث: أن يرى الملائكة مصوَّرةً بصور محسوسة، ويسمع كلامهم وحياً من الله إليه[١]». واعترض بعضٌ على هذا فقال: إن الفلاسفة لا ملائكة عندهم بل الموجود هو النفوس وهي مجردة لا صورة لها ولا كلام، ولكن هذا لا يمنع قولهم بتشكل صورة للنفوس التي يسمونها ملائكة ليراها الأنبياء، وسماع أصوات تُعَبِّرُ عن علم هذه النفوس أو كلامها أو ما تريده.

وهذا الوصف الذي ذكره التهانوي عن رأي الفلاسفة في النبوة موافق لمذهبهم، فقد بَيَّن الدكتور محمد البهي أنَّ الفارابي يذكر أنَّ نفس النبيِّ مزودة بخاصية تتميز بها عن النفس العادية، إذ هي موهوبة بالتأثير على عالم الخلق الأكبر، وهو عالم الإنسان كله، بينما

(١) **كشاف اصطلاحات الفنون**، مرجع سابق، (٢: ١٦٨١).

نفس الإنسان العادية يقتصر تأثيرها على ما لها من بدن فقط، وبهذه الخاصية يمكن لها أن تتلقى عن الملائكة في عالم الأمر ما تبلغه إلى عامة الناس في عالم الخلق، ولها القدرة أيضاً على استطلاع ما في اللوح المحفوظ في عالم الأمر عن طريق تبليغ الملائكة[١].

قال الفارابي (٢٥٩ ـ ٣٣٩هـ) في وصف رئيس المدينة الفاضلة: «وإذا أخذ هذا الإنسان صورة إنسانية هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل، كان بينه وبين العقل الفعّال رتبة واحدة فقط، وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذي صار عقلاً بالفعل، والمنفعل مادة المستفاد، والمستفاد مادة العقل الفعّال، وأخذت جملة ذلك كشيء واحد، **كان هذا الإنسان هو الإنسان الذي حلّ فيه العقل الفعّال، وإذا حصل ذلك في كلي جزئي قوته الناطقة؛ وهما النظرية والعملية، ثم في قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحَى إليه، فيكون الله عز وجل يوحي إليه بتوسط العقل الفعّال**، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى، إلى العقل الفعال، يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن عن الجزئيات بوجود يُعقل في الإلهي»[٢].

فالفيض في الفيلسوف يحصل في العقل المنفعل للإنسان، وأما في النبيّ فهو يحصل في قوته المتخيلة، وربما لذلك أجاز الفلاسفة تأويل ما يرد عن طريق الأنبياء من معان وإن كانت صريحة قاطعة، بدعوى أنها مخالفة للعقل، والظاهر أنّ النبوة عنده يمكن أن تكتسب بالشروط التي ذكرها، وأنها أمرٌ طبيعي، وأنّ مرتبة الفيلسوف أعلى منها.

---

(١) البهي، محمد، (١٩٨١م)، الفارابي ـ الموفق والشارح، (ط١)، مكتبة وهبة ـ القاهرة، ص٢١ ـ ٢٣.

(٢) الفارابي، أبو نصر، (ط١)، (١٩٩٥م)، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار ومكتبة الهلال، ص١٢٠ ـ ١٢١.

وقد أيّد هذا الفهم أيضاً: زايد، سعيد، (بلا تاريخ)، الفارابي، (ط٣)، من سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعارف. ص١٠٠ ـ ١٠١.

ويؤيد ذلك التصور الذي أورده الفارابيُّ ما أورده ابن سينا في النجاة، قال: «... ثم الناميات وبعدها الحيوانات، وأفضلها الإنسان، وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل ومحصلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة، وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث ذكرناها؛ وهو أن يسمع كلام الله ويرى ملائكة الله تعالى وقد تحولت على صورة يراها. وقد بيّنّا كيفية هذا. وبيّنّا أن هذا الذي يوحى إليه تتشبح له الملائكة، ويحدث في سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله تعالى والملائكة، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاماً من الناس والحيوان الأرضي، وهذا هو الموحى إليه[(١)]».

وقد بنى ابن سينا وجود النبيِّ على وجوب انتظام أمر الناس، فإذا وجد الشخص الذي يتصف بالصفات الثلاث، وجب أن يشرع لهم نظاماً يمشون عليه، ليحصل به سعادتهم، وكمالهم، وأوجب وجود المعجزات ليشعر الناس بتميزه عنهم، فيوجب عليهم هذا التزام أمره ونهيه[(٢)].

يُفَهم إذن مما مرَّ، أنَّ الأشاعرة أقاموا النبوة على كلام الله تعالى ووحيه، دون أن يخوضوا في تفاصيل ذلك وحقيقته، فالنبوة عندهم ليست راجعة إلى كسب الإنسان ولا إلى استحقاقاته وقابليته، بينما نرى الفلاسفة قد بنوا ذلك على النظام العلِّي والمعلولي الذي قالوا به، وهذا النظام يستلزم وجود الوسائط، بخلاف الأشاعرة وغيرهم، فإنَّ الله تعالى يمكن أن يوحي إلى النبي مباشرة بلا توسط ملك، وهو ما جاء في القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١].

---

(١) ابن سينا، الحسين بن عبد الله (أبو عليّ)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية**، (ط١). دار الآفاق الجديدة. ص٣٣٤.

(٢) **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية**، مرجع سابق، بتصرف، ص٣٣٨-٣٣٩.

ـقد لا يسمح بكثير من صور المعجزات التي
ـ ظاهرها، وهذا السبب الذي أشرت إليه في
الي فيما قالوه في الأسباب والعلل.

ح الباب لدعوى اكتساب النبوة، فما دامت
لا يبعد أن يقدر عليها بعض الناس إذا كانت
ـل لاستحالة البخل عندهم.

إذا أراد أن ينبئ أحداً من خلقه، فإنه يوحي
بعنايته، ويُنْزِل إليه من يشاء من الملائكة،
ذلك إلى الناس. وهذا مخالف لطريقة تصوُّر

زة في تحليل موقف ابن رشد في هذه المسألة.

وموقفه من دلالة المعجزة

ـلالة المعجزة على إثبات النبوة، فأحياناً تراه
يودُّ إنكار هذا الدليل من أصله، ثم يرجع
ـ يحوموا حوله ولم يشملوه بنظرهم، وهكذا!
ـكلمين قدرَ المستطاع، ومحاولته نصرة موقفه
ـ ـ ما أمكنه ذلك ـ وأنهم لا يرجعون إلى

أولاً: أقرَّ ابن رشد بأنَّ طريقة المتكلمين في الاستدلال على نبوة الأنبياء مقنعةٌ للجمهور بوجه ما، وملائمة له، فقال: «وهذه الطريقة هي مقنعة وهي لائقة بالجمهور بوجه ما[١]»، ولكنه في الوقت نفسه اعترض عليها! فقال: «لكن إذا تُتُبِّعتْ ظهر فيها بعض اختلال من قِبل ما يضعون في هذه الأصول[٢]»، ونراه قد أرجَع الخلل فيها إلى ما وضعه المتكلمون أيضاً من الأصول، ووضح ذلك الخلل بما حاصله: أنَّ العلامة التي يُعرَف بها أنه رسول كيف نعرف أنها علامة الرُّسُل للملك، يستحيل أن نعرفها بقول الملَك (الشرع)، لأن الشرع لم يثبت بعدُ، فوجب أن نعرفها بالعقل، لأنه لا ثالث، **ولكن العقل لا يمكنه أن يحكم على هذه العلامة أنها خاصة بالرسل إلا إذا كان قد أدرك وجودها للقوم الذين يعرف أنهم رُسُلٌ مراتٍ عديدة! ولم تظهر على يد سواهم ممن ليسوا برسل.** فقال: «وأما المقدمة القائلة: إن كل من ظهرت على يديه المعجزة رسول، فإنما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل، وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر إلا على يد من صحت رسالته[٣]»، وهذا معناه أنه جعل دلالة المعجزة على صدق مدعي الرسالة راجعاً إلى نوع استقراء يقوم به البشر، يعني: إن لم تثبت المعجزة لأحد صَحَّت قبل ذلك عند الناس رسالته، فلا يمكن أن تكون المعجزة دالة بنفسها على صدقه في دعواه الرسالة، إذن فلا دلالة للمعجزة في نفسها على ذلك. فيجب أن يكون الدليل أمراً آخر غير المعجزة.

ووضح لزوم أن يشترط هذا الشرط بقوله: «لأنَّ هذا طبيعة القول الخبري، أعني: أنَّ الذي تبرهن عنده أن العالم مثلاً محدث، فلا بدَّ أن يكون عنده معلوماً بنفسه أن العالم موجود، وأن المحدِث موجود[٤]».

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص١٧٤.

(٢) المرجع سابق.

(٣) المرجع السابق، ص١٧٥.

(٤) المرجع السابق، ص١٧٥.

وإذا كان الأمر كذلك ـ عند ابن رشد ـ فللمعترض أن يعترض على دليل المتكلمين بأن يقول: ما دام لم يثبت عندي أيّ رسول بعد، فلا أعترف بأنَّ هذه العلامة دالة على أنّ هذا الذي ظهرت على يديه رسول أو نبيٌّ حقاً.

ثانياً: كأنَّ ابن رشد لا يُسلّم أنّ المعجزة تدلُّ على صدق النبي، بل يقول إذا دلّت على نبوته فيجب أن يكون قد ثبت ـ قبل ذلك صدقه وفضله، وهذا الكلام يفهم منه ـ كما هو واضح ـ أن لا دلالة للمعجزة على صدق النبي ـ عنده ـ ثم رجع وقال: «ليس في قوة الفعل العجيب الخارق للعوائد الذي يرى الجميع أنه إلهيٌّ، أن يدلّ على وجود الرسالة دلالة قاطعة، إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت على يديه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل والفاضل لا يكذب[1]»، أما إذا عرَف الإنسان أنَّ هذا المُعْجِزَ لا يظهر إلا على يدِ الأنبياء والرسل، فيكفي معرفة ظهوره على يد واحد، لمعرفة أنه رسول، ولكنه قد شكَّك في إمكان معرفة أنّ هذا المعجز مختصٌّ بالرسل إلا بطريقٍ نقليّ، ولم يثبت النقل بعد، أو عقليّ ولا دلالة ـ عنده ـ على ذلك. إذن، فالحاصل أنه لا دلالة للمعجزة على صدق النبي ولا على نبوته.

ثالثاً: وقد رفض أيضاً اشتراطهم لاقتران التحدي ـ ما سمّاه بالدعوى ـ للمعجزة لكي تدلَّ على صدقهم في دعواهم النبوةَ، فقال: «وأما ما يشترطونه لمكان هذا من أن المعجز إنما يدلُّ على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة له، وأنه لو ادعى الرسالة مَن شأنه أن يظهر على يديه ممن ليس برسول لم يظهر على يديه، فدعوى ليس عليها دليل. فإنّ هذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل[2]».

ويظهر من ذلك أنَّ ابن رشد يضعّف دلالة المعجزة على النبوة، ومما يدلُّ على ذلك

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٧٧.

(٢) المرجع السابق.

أنه لما أورد اعتراضاً على لسان سائلٍ! وفيه: «ولكن من أين يظهر أنَّ الكتاب العزيز معجز وأنه يدلُّ على كونه رسولاً؟ وأنت قد بيَّنت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة فضلاً عن تعيين الشخص المرسل بها...»، فأجاب ابن رشد بقول: «قلنا: هذا كلُّه كما ذكر المعترض.. إلخ[١]»، وهذا الكلام يدلُّ صراحة على أنَّه يُبطل دلالة المعجزة على النبوة.

رابعاً: قرَّر ابن رشد أن خاصية النبوة هي وضع الشرائع، فالصنف ـ من الناس ـ الذي يضع الشرائع بوحيٍ من الله هم الأنبياء، وبناءً على ذلك، فإما أن يكون الخارق مناسباً لصفة نبوتهم وما يختص بهم، وهي التشريع وما في معناه (معجز مناسب)، أو لا يكون (معجز برَّانيّ)[٢]، ثم قال: «إنَّ الخارق للمعتاد إذا كان خارقاً في المعرفة بوضع الشرائع دلَّ على أن وضعها لم يكن بتعلم، وإنما كان بوحيٍ من الله وهو المسمى نُبوّة، وأما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك، فليس يدلُّ دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نُبوّة، وإنما تدلُّ إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى، وأما إذا أتت مفردة فليس تدلُّ على ذلك، ولذلك ليس تدلُّ في الأولياء على هذا المعنى[٣]».

ثم بيّن أنّ جهة دلالة الشرائع على النبوة العلمُ بأنها ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلُّمٍ بل بوحي، واشتمالها على الإعلام بالغيوب، ومن جهة نظمها الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر ورويّة؛ أي: أنَّه يعلم أنه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب[٤].

وبيّن أنَّ الشريعة إنَّما يؤتى بها للوصول إلى سعادة الإنسان، فإذا كانت الشريعة قائمة بذلك، فهذا دالٌّ على إحاطة علم واضعها بالنفس الإنسانية وبالكون وبكل ما يتعلق

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٧٧.

(٢) استعمل ابن رشد هذين الوصفين في «**مناهج الأدلة**»، انظر ص١٨٥، من الطبعة المعتمدة.

(٣) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٨١.

(٤) المرجع السابق.

بذلك، وهذا إنما يتم بعد العلم بجميع الموجودات، فلمّا وُجِدَ ذلك كلّه في القرآن، دلَّ على أنَّ الكتاب العزيز إنما هو بوحي من عند الله[١]، ومن جهة أخرى إذا كان ها هنا كتب واردة فيها شرائع ادعى فيها أنها من عند الله، فأحَقُّ كتاب بذلك هو القرآن[٢]، فوجه دلالة القرآن عنده على النبوة ليست «مثل دلالة انقلاب العصا حيةً على نبوة موسى عليه السلام، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى، وإبراء الأكمه والأبرص، فإنَّ تلك وإن كانت أفعالاً لا تظهر إلا على يد الأنبياء، وهي مقنعة عند الجمهور، فليست تدلُّ دلالة قطعية إذا انفردت، إذ كانت ليست فعلاً من أفعال الصّفة التي بها سُمّي النبي نبياً، وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطبِّ[٣]».

ولكن إذا عرِفَ أنَّ الرسل موجودون، «وأنّ الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم، كان المعجز دليلاً على تصديق النبي، أعني: المعجز البراني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمِّي النبي نبيّاً»[٤]، وقال: «ويشبه أنْ يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط، والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء[٥]».

وهذا الكلام يفهم منه: أنَّ المعجز البراني لا يدلُّ على النبوة دلالة قطعية، بخلاف المناسب، وإنما قلت ذلك لأن ابن رشد حصر دلالة المعجز البراني بالجمهور، وهذا يفهم منه أن دلالته ليست قطعية على النبوة، ولو كان برهانياً، وفهمه الجمهور لمناسبته لهم وقبلوه لذلك، فإنَّ مجرد قبولهم لا يستلزم عدم قبول العلماء له، فإنّ العلماء يجب أن يقبلوه

---

(١) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٨٢.
(٢) المرجع السابق، ص١٨٣.
(٣) المرجع السابق، ص١٨٤ ـ ١٨٥.
(٤) المرجع السابق، ص١٨٥.
(٥) المرجع السابق.

ﺑذلك، وهذا إنما يتم بعد العلم بجميع الموجودات، فلمّا وُجِدَ ذلك كلُّه في القرآن، دلَّ على
أنَّ الكتاب العزيز إنما هو بوحي من عند الله[١]، ومن جهة أخرى
ﻭاردة فيها شرائع ادعى فيها أنها من عند الله، فأَحَقُّ كتاب بذلك

ر -

نهم،
التي
براني
ﻬور

لاف
ﺑفهم
لهم
ﺑﺒلوه

لو كان برهانياً، ولكن لما حصره ابن رشد بالجمهور بقوله: «**المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط**»، عرفنا أنه لا يقول بأن دلالته قطعية.

وقد قال ابن رشد بأنَّ الفلاسفة لم يخوضوا في الفحص عن المعجزات البرانية[١] لأنها من مبادئ الشرائع، **وقد عرفنا أن موقفهم من مبادئ الشرائع ـ في رأي ابن رشد ـ التسليم لها لا لأنها حقٌّ في نفس الأمر، بل لأنها مما يُصلح به حال الجمهور، وما كان الحكم فيه كذلك فعليهم أن يحفظوه على الجمهور**. ومما ورد عنه قوله: «أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول، لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها، وتجعل مسائل، فإنها مبادئ الشرائع، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة، مثل: هل الله موجود؟ وهل السعادة موجودة؟ وهل الفضائل موجودة[٢]»، ثم بين السبب في ذلك الموقف، فقال: «والعلة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلاً ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة، فوجب ألا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة[٣]».

---

(١) وهذا يتناول الفحص إثباتاً والفحصَ نفياً، انظر مثلاً **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٥٥٥، حيث قال ابن رشد: ويرون ـ أي: الحكماء الفلاسفة ـ مع ذلك أنه **لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو مُبْطِلٍ في مبادئها العامة مثل؛ هل يجب أن يعبد الله أو لا يعبد**؟ وأكثر من ذلك، هل هو موجود أم ليس موجود؟.. إلخ»، وأيضاً قوله من أنه لا بدَّ أن يتم تسليم مبادئ الشريعة، **فإنَّ جحدها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان**، ولذلك وجب قتل الزنادقة، فلا بد أن يعترف بمبادئها لأنها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها، **ولذلك لم يتكلم القدماء في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع** ... فإن تمادى الزمان بفاضل إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض **له تأويل في مبدأ من مبادئها ففرضه ألا يصرح بذلك التأويل**...هذه هي حدود الشرائع وحدود العلماء. انتهى. [بنوع اختصار وتصرف غير مخلٍّ، **من تهافت التهافت**، ص٥١٠ ـ ٥١١].

(٢) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٥٠٠.

(٣) المرجع السابق، ص٥٠٠. وانظر أيضاً، ص٥٥٤، وص٥٥٥ من الكتاب نفسه.

ومعنى ذلك أن التسليم بالمعجزات وبباقي المبادئ لأجل تصحيح الوصول إلى الفضيلة فقط، فهو أمرٌ عمليٌّ لا علميٌّ! ثم إنّ الفحص للمعجزات لا يصح قبل تحصيل الفضيلة، وذلك لأنَّ الفضيلة تمنعه من القدح في المبادئ الدينية، فإن فحص قبل تحصيل الفضيلة لم يكن عنده مانع، فيحصل الاضطراب إن قدح فيها فتفسد أعمالهم، بشكهم في مبادئ الفضيلة العملية، ولذلك فإن ابن رشد يشكو مما صنعه الغزالي من الإعلان عن حقيقة الأقوال التي للفلاسفة[1].

وينبغي أن يبحث في المقصود من الفضيلة عنده، فهل هي الأخلاق العملية فقط؟ وهل يمكن أن يكتسبها المرء دون التزامه بتفاصيل الشريعة الحقة وأحكامها الجزئية أم لا؟

ولنا أن نتساءل: هل كلُّ واحد من الجمهور قادر على أن يعرف التكامل الحاصل في الشريعة من حيث إنها تصلح البشر وتوصلهم إلى كمالاتهم؟ وهل هذه طريقة مناسبة لهم لاكتشاف صحة رسالته؟ إنَّ القادر على ذلك ـ إن كان ثمَّ ـ لا يكون إلا بعض الناس الذين بلغوا من الحكمة ما بلغوا، وعليه، فكيف يقال إن هذا هو الدليل الصحيح القاطع الدّال على النبوة، ألا يترتب على ذلك تكليف الخلق بما لا يطيقون أو أغلبهم، مما قد ينتج عن ذلك هروبهم من النظر فيها أصلاً، ولَعَجز معظمهم عن ذلك. ولنا أن نتصور كثيراً من الفلاسفة الذين نظروا في الشريعة بأنظارهم الفاسدة فصرحوا ظلماً لأنفسهم ولغيرهم أنها لا تليق بالنوع الإنساني في هذا الزمان، ولذلك يجب إبدالها بغيرها، كما يقول به الحداثيّون والعلمانيون في هذا العصر، وربما يكون موقفهم نتيجة ضرورية للدعوى التي يدعيها ابن رشد.

❊ ❊ ❊

---

(١) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٥٥٨.

المبحث الثاني
رأي ابن رشد في البعث

هذا المبحث يتألف من مطلبين:

المطلب الأول: معنى البعث.

المطلب الثاني: حقيقة البعث عند ابن رشد ومناقشته.

المطلب الأول: معنى البعث

البعث والمعاد ألفاظ مترادفة، ويطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني والروحاني، فالجسماني أن يبعث الله تعالى أبدان الموتى من القبور، والروحاني هو إعادة الأرواح إلى أبدانها.

وعرَّفه الإمام التفتازاني فقال: «هو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الأرواح إليها[١]».

وجواز الإعادة يدلُّ عليه العقل، وكلّ حادث عُدِم، فإعادته جائزة، ولا فصل بين أن يكون جوهراً أو عرضاً، وذهب بعض الأشاعرة إلى نفي إعادة الأعراض بناءً على أن الإعادة معنى، والمعنى لا قيام له بالمعنى، وهو ضعيف، فإنَّ الإعادة بمثابة النشأة الأولى، وليس المعاد معاداً لمعنى[٢].

---

(١) **شرح العقائد النسفية**، مرجع سابق، (١: ١٦٣).

(٢) انظر: **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، مرجع سابق، ص٣٧١.

ويدلُّ عليه السمع أيضاً، قال الإمام الجويني مقرراً وجه الدلالة من الكتاب العزيز: «فإن سئلنا الدليلَ على جواز الإعادة استثرناه من نصِّ الكتاب، وفحوى الخطاب، وشبَّهنا الإعادة بالنشأة الأولى، كما قال تعالى ردّاً على منكري البعث: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ [يس: ٧٨-٧٩]، ووجه تحرير الدليل أنا لا نقدر الإعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة، ولو قدرناها مثلاً لها لقضى العقل بتجويزها، فإنَّ ما جاز وجوده، جاز مثله، إذ من حكم المثلين أن يتساويا في الواجب والجائز، وهذا تَوَسُّعٌ في الكلام، فإنَّ الإعادة هي المعاد، والمعاد هو بعينه المخلوق أولاً، فكيف يقدر الشيء خلافاً لنفسه[1]».

ثم نصَّ على أنَّ وقوعها ثابت بالأدلة النقلية القاطعة على الحشر والنشر.

حقيقة البعث: اختلف العلماء الذين يثبتون المعاد الجسماني والروحاني على قولين:

الأول: البعث إيجاد بعد الفناء بأن يعدم الله الأجزاء الأصلية للبدن، ثم يعيدها.

الثاني: جمع بعد التفريق بأن يفرق الأجزاء فيختلط بعضها ببعض، ثم يعيد فيها التأليف.

ولم يثْبُتْ تعيين شيءٌ منهما على سبيل القَطْعِ ولكن توجد شواهد تدلُّ لكلٍّ. قال الإمام الغزالي: «فإن قيل: فماذا تقولون، أتعدم الجواهر والأعراض ثم يعادان جميعاً، أو تعدم الأعراض دون الجواهر وإنما تعاد الأعراض؟ قلنا: كلُّ ذلك ممكن، وليس في الشرع دليلٌ قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات[2]».

---

(١) **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، مرجع سابق، ص٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٢) الغزالي، أبو حامد، (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ)، (ط١)، (١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ت. أنس محمد عدنان الشرفاوي، طبعة: دار المنهاج، ص٢٧٣.

وأما المنكر لحشر الأجساد فيقول: المعاد الروحاني عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقليِّ الذي هو عالم المجردات، وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسية ورذائلها.

الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة:

قال الإمام السعد التفتازاني: «اختلف الناس في المعاد، فنفاه الطبيعيون ذهاباً إلى أن الإنسان هو هذا الهيكل المحسوس الذي يفنى بصورته وأعراضه فلا يعاد، وتوقف جالينوس لتردده في أنَّ النفسَ هو المزاج أم جوهر باقٍ، وأثبته الحكماء: روحاني فقط، وعند جمهور المسلمين جسمانيٌّ فقط بناءً على أنَّ الروح جسم لطيف، وعند المحققين منهم كالغزاليِّ والحليميِّ والراغب والقاضي أبي زيد [الدبوسي]: روحانيٌّ وجسمانيٌّ، ذهاباً إلى تجرد النفس، وعليه أكثر الصوفية والشيعة والكرامية(١)».

فالحاصل أنَّ المذاهب في المعاد خمسة:

الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة المجردة. فيكون الفلاسفة كلهم قد أنكروا البعث الجسماني ـ سواء مع الروح أو بدون الروح ـ بناءً على امتناع إعادة المعدوم بعينه(٢).

الثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين، فيكون قد أنكره الفلاسفة الطبيعيون.

الثالث: ثبوتهما معاً وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمَّر من قدماء المعتزلة، وجمهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية، فإنهم

---

(١) التفتازاني، سعد الدين، (٧١٢ ـ ٧٩٣هـ)، (ط١)، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، **شرح المقاصد**، مداد للطباعة والنشر والتوزيع. (٢: ٢١٠)، طبع الشرح في المتن، والمقاصد في الهامش.

(٢) **شرح العقائد النسفية**، مرجع سابق، (١: ١٦٣). وانظر حاشية الملا أحمد عليه.

قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، وهو المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب، والنفس[١] تجري منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن. فإذا أراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدناً أو أعاد تركيب بدنه الأول من أجزائه الأصلية.

الرابع: عدم ثبوت شيء منهما، وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين.

الخامس: التوقف في هذه الأقسام، كما قال جالينوس: لم يتبين لي أنَّ النفسَ هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها، أو هي جوهر باقٍ بعد فساد البدن فيمكن المعاد[٢].

إذن، يتبين أنَّ هناك خلافاً بين الفلاسفة في إثبات المعاد الجسماني، وسوف يظهر أنَّ هذا الخلاف سيؤثر على موقف ابن رشد من القطع بإثباته.

المطلب الثاني: حقيقة البعث عند ابن رشد ومناقشته

يذكر ابن رشد أنَّ حقيقة الإنسان بالنفس العاقلة، وهي مجردة عنده وعند الفلاسفة، وأنَّ كمالها بتكميل قوتيها العلمية والعملية، والنفس باقية كما دلَّ على ذلك الوحيُ، ويلحق النفسَ أن تتعرى من الشهوات الجسمانية بعد الموت، فإما أن تكون زكية فيتضاعف زكاؤها بتعريها عن الشهوات الجسمانية، أو إنْ كانت خبيثة زادتها المفارقة للبدن خبثاً، لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها للبدن.

قال: «اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسمَّوها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير[٣]».

---

(١) كذا في المطبوع، والصواب: والبدن يجري منها مجرى الآلة.

(٢) انظر: **كشاف اصطلاحات الفنون**، مرجع سابق، (١ : ٦٧٦)، مبحث الحشر، فقد ذكر الاحتمالات الخمسة، وبعض ما ذكره من التفاصيل من غيره.

(٣) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص٢٠١.

ونلاحظ هنا أنَّه يطلق السعادة الأخيرة والشقاء الأخير على السعادة والشقاء المتعلقين بالنفس، لا بالجسم وكأنه يعتبر ذلك هو الأصل، وسوف نرى ما يدلُّ على هذا في كلامه اللاحق!

قال: «ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال، وكان مقدار ما يدرك بالوحي منها يختلف في حقِّ نبيٍّ لتفاوتهم في هذا المعنى، أعني: في الوحي، اختلفت الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفُسِ السعداء بعد الموت ولأنْفُسِ الأشقياء.

فمنها ما لم يمَثِّل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة، وللشقية من الأذى، بأمور شاهدة، وصرَّحوا بأنَّ ذلك كله أحوال روحانية ولذّات مَلَكية.

ومنها ما اعتُدَّ في تمثيلها بالأمور المشاهَدة، أعني: أنها مثلت اللذات المدركة هنالك باللذات المدركة ها هنا، بعد أن نفي عنها ما يقترن بها من الأذى[(١)]».

وهذا النصُّ يظهر منه أنَّ الأصل في البعث للنفس الباقية (المجردة عنده عن المادة)، ثم إن بعض الشرائع مثّلت لذّتها اللامادية باللذّات المادية، وبعضها لم تمثل ذلك بل اعتبرتها لذّات ملائكية فقط، أي: لا مادية ولا جسمانية، ولا أدري في الحقيقة ما هي الشرائع التي لم تُشِر إلى لذّات جسمانية، فمعظم الفِرَق المسيحية واليهودية تثبت ذلك، إلا إن أراد أدياناً وضعية أخرى كالهندوسية ونحوها! أما الإسلام فلا يوجد شكٌّ في أنَّ السمع ذَكَر اللذات الروحانية والجسمانية بوضوح لا يقبل مجالاً للشكِّ.

ومما يزيد فهمي لكلامه وثوقاً، ما قاله من بعدُ: «فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على أن للنفوس من بعد الموت أحوالاً من السعادة أو الشقاء، ويختلفون في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس، ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتمَّ إفهاماً لأكثر الناس، وأكثر تحريكاً لنفوسهم إلى ما هنالك، والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع. وأما

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص٢٠١.

التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقلَّ تحريكاً لنفوس الجمهور، إلى ما هنالك، والجمهور أقل رغبة فيه وخوفاً له منهم في التمثيل الجسماني، ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسمانيُّ أشدَّ تحريكاً إلى ما هنالك من الروحانيِّ، والروحاني أشد قبولاً عند المتكلمين المجادلين من الناس، وهم الأقل.

ولهذا المعنى نجد أنَّ أهل الإسلام في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في أحوال المعاد ثلاث فِرَق:

فرقة رأت أنَّ ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي ها هنا من النعيم واللذة، أعني: أنهم رأوا أنه واحد بالجنس، وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع، أعني: أن ذلك دائم وهذا منقطع.

وطائفة رأت أن الوجود متباين، وهذه انقسمت قسمين:

فطائفة رأت أنَّ الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحانيٌّ، وأنه إنما مثل به إرادةَ البيان، ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة، فلا معنى لتعديدها.

وطائفة رأت أنه جسمانيٌّ، لكن اعتقدت أنَّ تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية، لكون هذه بالية وتلك باقية، ولهذه أيضاً حجج من الشرع[1]».

وهناك ملاحظات فيها نقدُ بعض ما ذكره لخطورته:

أولاً: لقد جعل اللذة والعقاب الروحاني أصلين، وجعل الوارد في الشريعة تمثيلاً لذلك، والظاهر كما هو واضح، أنّ الأصل أن الوارد في الشريعة (الآيات القرآنية والأحاديث النبوية) ليس مجرد تمثيل لتقريب اللذة والعذاب الروحانيين، بل إنّ المقصود الظاهر منه إرادة حقائق الصور المذكورة، وليس مجرد التمثيل للروحانية منه كما يزعم ابن

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص٢٠٣.

رشد، فَصَرْفُهُ لهذه الظواهر القاطعة لكثرتها ووضوحها عما تدلُّ عليه، دليلٌ أكيدٌ على مخالفته لقانون التأويل الذي زعم دائماً أنه متمسك به، وهو عدم صرف دلالات الشريعة الظاهرة.

والذي أراه أن المتكلمين هم الذين مشوا على ظواهر الشريعة، لا هو ومن معه من الفلاسفة.

ثانياً: لو تأملنا كيف قال ابن رشد إنّ الفرقة القائلة بأنّ الوجود الممثل له هو روحانيٌّ فقط، إنَّ لها حججاً كثيرة من الشريعة مشهورة! بينما نرى كيف وصف الفرقة التي قالت بأن الوجود هنالك روحاني وجسمانيٌّ، بأنَّ لها حججاً من الشرع! ولم يصفها بأنها كثيرة ولا بأنها مشهورة، لعرفنا أنه يميل بصورة أكيدة إلى القول بأن المعاد روحاني فقط، ولكنه ـ ربما ـ يخشى من التصريح بنفي المعاد الجسماني لأنه مخالف لظواهر الشريعة ومخالف لما عليه المسلمون، ومخالف لدعواه أنه يريد تقرير أدلة العقائد على ما جاء في الشريعة!

ثالثاً: في الحقيقة لم أعرف مَن الذين يقصدهم بالفرقة التي قالت: إنّ الوجود هنالك هو وجود روحانيٌّ فقط، فنحن لا نعلم فرقة من فرق متكلمي المسلمين المعتبرة قالت بالمعاد الروحاني فقط، ونفت الجسماني. ولكنه نقل في **تهافت التهافت** عن الإمام الغزالي أنّه قال في بعض كتبه أن الصوفية يقولون بذلك. فقد قال: «وقال في هذا الكتاب ـ أي: تهافت الفلاسفة ـ إنه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحانيِّ ـ يعني: وحدَه ـ، وقال في غيره: إن الصوفية تقول به، وعلى هذا فليس يكون تكفير من قال بالمعاد الروحاني ولم يقل بالمحسوس إجماعاً، وجوَّز هو القول بالمعاد الروحاني، وقد تردد أيضاً في غير هذا الكتاب في التكفير بالإجماع[1]»، وقد بحثت في كتب الغزالي ولم أجده نقل خلافاً في المعاد الجسماني،

---

(١) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٥٥٨.

أو أنه أجاز المعاد الروحاني فقط مانعاً الجسمانيَّ، بل إنه في كتاب **فيصَل التفرقة** الذي يعد من كتبه التي تسامح فيها كثيراً، قد اعتبر من اقتصر على المعاد الروحاني وأنكر الجسماني منكراً لنبوة النبيِّ ﷺ، فقال رحمه الله: «وأما إثبات المعاد بنوع عقلي مع نفي الآلام واللذات الحسية. وإثبات الصانع مع نفي علمه بتفاصيل العلوم، فهي زندقة مقيدة بنوع اعتراف بصدق الأنبياء[1]»، ولم أجد في كلام الغزالي تصريحاً ينفي فيه المعاد الجسمانيَّ، كما قال ابن رشد، بل وجدتُ كلمات فهمها بعضٌ على غير وجهها، والحقُّ أنه مع تصريح الغزالي بزندقة من قال بنفي المعاد الجسماني، في أوائل كتبه وأواخرها، فلا يجوز تقديم ما هو غير ظاهر ـ على أقل تقدير ـ على النصِّ[2].

وقد نسب ابن طفيل في رسالة حي بن يقظان إلى الغزالي أنه يعتقد كاعتقاد الصوفية الذين عزا إليهم إنكارهم لحشر الأجساد في ميزان العمل، ولعلَّ ابن رشد اعتمد على ذلك النص فيما قاله هنا[3]. ولكن من المعلوم أنَّ الصوفية لا ينفون المعاد الجسماني، بل إنهم يعظِّمون الروحانيَّ؛ لأن الروح عندهم هي الأصل في الإنسان، وليس بالضرورة أن يكون ذلك مستلزماً لنفي البعث الجسدي عندهم، أو قد يكون قولاً لطائفة منهم، فيكون هؤلاء محكوماً عليهم بمخالفة الشريعة أيضاً، كما حكم الغزالي على الفلاسفة بذلك الحكم، فمن أين يصحُّ لابن طفيل ولابن رشد أن يزعما أن الغزالي قال بمقولتهم؟!

---

(١) الغزالي، محمد بن محمد (أبو حامد)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، **فيصل التفرقة** ـ ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (بلا رقم طبعة)، دار الفكر، ص٢٤٦.

(٢) وقد ناقش هذه المسألة عند الإمام الغزالي ـ أعني: مسألة المعاد الروحاني والجسماني ـ العديد من الكُتّاب منهم الدكتور: دنيا، سليمان، (١٩٩٤م)، **الحقيقة في نظر الغزالي**، (ط٥)، طبعة دار المعارف، انظر ص٢٥٨ وما بعدها.

(٣) انظر في ذلك كتاب: آيدين، علي آرسلان، استانبول، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، **البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة**، (ط١)، ص١٢٧.

وقد ردَّ الإمام السعد التفتازاني على من نسب إلى الغزالي هذا القول، فقال: «وقد بالغ الإمام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلى الروح، حتى سبق إلى كثير من الأوهام ووقع في ألسِنة بعض العوامِّ أنه ينكرُ حشْرَ الأجسادِ، افتراءً عليه! كيف؟ وقد صرَّحَ به في موضع من كتاب الإحياء وغيره، وذهب إلى أنّ إنكارَه كفرٌ، وإنما لم يشرحه في كتبه كثيرَ شرحٍ لِما قال أنه ظاهر لا يحتاج إلى زيادة بيان[1]»، وهذا الكلام كافٍ في الردِّ على ما زعمه ابن طفيل وابن رشد.

رابعاً: لا أعلم أحداً من فِرَق المسلمين قال إنَّ الأجسام التي في المعاد لها نفس خصائص الأجسام التي في الدنيا، وإنما اختلافها بالدوام والانقطاع، كما حكى عن الفرقة الأولى. فإنَّ الأحاديث والآيات بخلاف ذلك، لِما ذكرته من اختلاف خصائص الأجساد والقوى الجسمانية والروحانية بصورة ظاهرة تمنع أن يخالف ذلك أحد من المسلمين.

موقف ابن رشد من البعث في تهافت التهافت:

قد يُظَنُّ أن ابن رشد قد أثبت المعاد الجسمانيَّ في «تهافت التهافت»، ولكني لما راجعته وتأملت فيه وجدته لا يختلف عمَّا ذكره في «الكشف»، وزاد أمراً آخر وهو أن الفلاسفة «يرون أنه لا ينبغي أن يتعرَّضَ بقول مثبت أو مُبْطِلٍ في مبادئها ـ الشريعة ـ العامَّة، مثل: هل يجب أن يعبد الله أو لا يعبد؟ وأكثر من ذلك؛ هل هو موجود أو ليس بموجود؟ وكذلك يرون في سائر مبادئه؛ مثل القول في وجود السعادة الأخيرة وفي كيفيتها، لأن الشرائع كلها اتفقت في وجود السعادة الأخيرة وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود»[2]، وهذا تصريح خطير منه، وقد أكثر منه في كتبه التي عارض فيها المتكلمين، واعتبر أن القول في أصول الشريعة على سبيل البرهان مفسد لها كما نراه في كلامه صريحاً.

---

(١) **شرح المقاصد**، مرجع سابق، (٢: ٢١١).

(٢) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٥٥٥.

وقد أقام قول الفلاسفة بالمعاد على أن ذلك أصلح للجمهور في حثهم على العمل واكتساب الفضائل العملية والعلمية، لا على أنه حقٌّ في نفسه[١]. وأنَّ من قال بنفي المعاد وشكَّ فيه وأفصح بذلك، فإنما هم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع باللّذات، ومن قُدِرَ عليه من هؤلاء فلا يشك أنَّ أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه[٢].

ويبقى أخيراً أنْ نورد ما صرَّح به ابن رشد في نهاية هذه المسألة في كتاب «الكشف» فقد قال: «والحقُّ في هذه المسألة أن فرضَ كل إنسان فيها هو ما أدَّى إليه نظره فيها، بعد أن لا يكون نظراً يفضي إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الوجود جملة، فإنَّ هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوماً للناس بالشرائع والعقول، فهذا كله ينبني على بقاء النفس[٣]»، وأيَّد ذلك بما قاله في التهافت: «وهذا الرجل ـ أي: الغزالي ـ كفَّرَ الفلاسفة بثلاث مسائل: أحدها هذه وقد قلنا كيف رأيُ الفلاسفة في هذه المسألة، وأنها عندهم من المسائل النظرية[٤]»، يقصد التي تختلف فيها وجهات النظر، ويباح لكل واحد أن يأخذ بما رآه، كما وضحه في النصِّ المنقول السابق من «الكشف عن مناهج الأدلة».

ويتضح منه أن ابن رشد يجيز القولَ بالمعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الذين كَفَّرهم الغزالي في أواخر كتاب التهافت لنفيهم حشر الأجساد، وبهذا يظهر لنا جلياً أنه يستعمل كل الوسائل الاستدلالية التي يملكها وإن كانت مغالطية أو مخالفة لما يقرره هو من قواعد يزعم الالتزام بها، ليتمكن فقط من مخالفة المتكلمين (الأشاعرة)، فإنه من

---

(١) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٥٥٤.

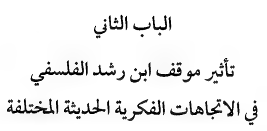
(٢) المرجع السابق، ص٥٥٧.

(٣) **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص٢٠٣.

(٤) **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٥٥٨.

الظاهر أنه لا يوجد شاهد له من الشرع على أنَّ المعاد روحاني فقط، وأن هذا على خلاف الظاهر، وحتى لو احتمل التأويل، فإنما يحتمله بمشقة وبعد، وهو قد منع من التأويل البعيد المخالف لما يظهر عند الجمهور، ولكن يبدو لي أنه لا يهمه أصالة إلا مخالفة المتكلمين، وإتاحة فسحة لدخول الفلاسفة المشائين (الأرسطيين) ليتخللوا بين المسلمين.

* * *



الباب الثاني

تأثير موقف ابن رشد الفلسفي في الاتجاهات الفكرية الحديثة المختلفة

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: تأثير آراء ابن رشد في المفكرين والفلاسفة في عصور أوروبا الوسطى.

الفصل الثاني: تأثير ابن رشد في مفكري النهضة العربية.

الفصل الثالث: تأثير ابن رشد في مفكري الحداثة والعلمانيين المعاصرين.



الفصل الأول

تأثير آراء ابن رشد في المفكرين والفلاسفة في عصور أوروبا الوسطى

إنَّ دراسة هذا الأمر بتفصيل مع توضيح جوانبه المتعددة، يُحوِج إلى كتاب عظيم الحجم، وذلك لما يوجد فيه من تشعبات عديدة، وهذا البحث ليس متخصصاً في دراسة هذه الجهة، ولذلك سوف أقتصر على ذكر بعض أهم الجوانب التي يمكن أنْ نستفيد منها في تكوين صورة أوضح عن فلسفة ابن رشد، مما يساعدنا على جعل الصورة أوضح من جهة تأثير ابن رشد في المفكرين المعاصرين.

وبناءً على ذلك سوف أقتصر على دراسة الجهات الآتية:

المبحث الأول: دخول الفلسفة الرشدية إلى أوروبا (كتبه وتلاخيصه وشروحه على أرسطو).

المبحث الثاني: نُبْذَةٌ عن المتأثرين بابن رشد؛ قبولاً أو رفضاً في هذه الفترة.

المبحث الثالث: أهمّ المسائل التي كانت متداولة ومنسوبة لابن رشد والرشدية.



المبحث الأول

دخول الفلسفة الرشدية إلى أوروبا

(كتبه وتلاخيصه وشروحه على أرسطو)

تمَّ نقل كتب ابن رشد إلى اللاتينية؛ إمَّا عن أصولها العربية وإما عن طريق نُسَخٍ عبرية[١].

وكانت أولى مراكز الترجمة لمؤلفات أرسطو وشراحه في طليطلة التي كانت وما تزال تحتفظ بطابعها العربي الإسلامي في القرن الثاني عشر الميلادي، وفيها كانت تترجم كنوز الكتب في الفلسفة والعلوم الأخرى، وذكر أرنست رينان أنَّ رئيس أساقفة طليطلة ووزير قشتالة الأكبر ريمون (١١٣٠ ـ ١١٥٠م) كان هو المشرف على عملية الترجمة هذه وكانت تجري تحت رعايته، وكان بعض المترجمين يهوداً[٢] وعلى رأس المجموعة اليهودية جون بن داود وهو الذي يطلق عليه أيضاً يوحنا الإسباني؛ ومن أشهر المترجمين أيضاً جيرار دي كريمون، وهناك أيضاً المترجم المشهور ميشيل سكوت الذي يسمى أحياناً بميخائيل الإيقوصي[٣].

---

(١) الدُّواي، عبد الرزاق، (١٢ـ ١٥/ ديسمبر/ ١٩٩٨م)، **دور التيار الرشدي في معركة الأرسطية في فلسفة العصر الوسيط**، (بلا رقم طبعة)، وهو بحث مقدم في ندوة الأفق الكوني لابن رشد، مراكش، ص٢٨٢.

(٢) رينان، أرنست، (١٩٥٧م)، **ابن رشد والرشدية**، (بلا رقم طبعة)، ترجمة: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، ص٢١٤ ـ ٢١٥.

(٣) انظر: الحافي، عامر، (١٩٩٩م)، **ابن رشد في اللاهوت المسيحي**، مشاركة في ندوة «العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. (ط١). ص٢٩٠ ـ ٢٩١.

ويوجد مركز ثانٍ لترجمة التراث اليوناني والعربي، وقد اهتم بأرسطو خاصة، وهو بلاط الملك فردريك الثاني (١١٩٧-١٢٥٠م) ملك نابولي وصقلية، وابنه منفريد من بعده، وكان الإمبراطور فردريك يحب العرب كثيراً لتقدمهم الحضاري آنذاك بالمقارنة مع أوروبا، ولذلك صار بلاطه مركزاً للحضارة العربية وللحرية الدينية[١]. ومن المترجمين المشهورين في بلاط فردريك هرمان الألماني[٢].

قالت الدكتورة زينب الخضيري نقلاً عن فان ستينبرجن: «إن روجر بيكون وهو شاهد عصر يؤكد دائماً أن ابن رشد دخل في حدود ١٢٣٠م العالم المسيحيَّ[٣]»، وبَيَّنَتْ أن رينان يجعل دخول ابن رشد أوروبا قبل ذلك بكثير، وأنَّ التاريخ الذي ذكره بيكون هو تاريخ معرفته هو بأعمال ابن رشد، لا تاريخ دخولها، بدليل أن بعض المهتمين بالفلسفة كجيوم دوفرني قد عرف أعمال الشارح قبل هذا التاريخ. وعارض محمود قاسم رأي رينان هذا بشدة، وزعم أن دخول ابن رشد هناك كان بعد النصف الأول من القرن الثالث عشر، وضعَّفت الدكتورة الخضيري قوله هذا، وذكرت أنه إنما يميل إلى ذلك ليجعل التهم التي وجِّهت إلى ابن رشد والتحريمات الصادرة عن الكنيسة كانت متعلقة بالفلسفة العربية ذات النزعة الأفلاطونية والمتمثلة في الفارابي وابن سينا والكندي، لا بابن رشد[٤].

* * *

---

(١) الخضيري، زينب محمود، (١٩٨٣م)، **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، (بلا رقم طبعة)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص٤٢-٤٣.

(٢) المرجع السابق، وانظر أيضاً: **ابن رشد والرشدية**، مرجع سابق، ص٢٢٤.

(٣) **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، مرجع سابق، ص٥٧.

(٤) انظر تفاصيل ذلك كله في: **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، مرجع سابق، ص٥٧-٥٩.

المبحث الثاني

نُبْذَةٌ عن المتأثرين بابن رشد قبولاً أو رفضاً في هذه الفترة

سأذكر أهم المتأثرين بابن رشد موافقة أو مخالفة، باختصار؛ لئلا نطيل في غير الموضوع الأساس.

أكدت الدكتورة الخضيري أنَّ موسى بن ميمون اليهودي المتأثر بابن رشد كان من تلامذته[1]، وشكك فرح أنطون في ذلك[2]؛ لأنَّ ابن ميمون بَرِحَ الأندلسَ قبل نفي ابن رشد بثلاثين سنة، وهو ليس بدليل كافٍ على النفي، ولكن من المؤكد أنه استفاد من كتب ابن رشد استفادة تامة، وذكره في كتبه، وصرَّح بأنه أخذ منها واعتمد عليها، وقد أقام فلسفة يهودية جديدة معتمدا على ما استفاده من ابن رشد وأرسطو، ولكنه رأى أنَّ العالم غير قديم، ولم يكفِّر من قال بالقدم، وخالف ابن رشد في وحدة العقل، فقال هو بتعدده وانقسامه في كل فرد ليكون نفساً قائمة بذاتها.

ومن اليهود الذين تأثروا بابن رشد «يعقوب بن أبي مريم بن أبي شمشون أنتولي»، واهتم بترجمة كتبه، وكان يعيش في كنف الإمبراطور فريدريك.

ومن فلاسفة اليهود الذين اهتموا به، «لاوي بن جرشون»، وهو معروف عند

---

(١) انظر: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص٨٤.

(٢) انظر: أنطون، فرح، (٢٠٠٧م)، ابن رشد وفلسفته، (ط٣)، دار الفارابي، ص١٣٦.

الإفرنج باسم «لاون الأفريقي»، وقد صنع بفلسفة ابن رشد ما صنعه هذا بفلسفة أرسطو من الاعتناء والتقريب(١).

ومن المعلوم أنَّ اليهود كان لهم دور عظيم في الحفاظ على كتب ابن رشد وفي نَسْخِها وترجمتها وتقريب ما فيها إلى الآخرين.

وكان ابن رشد عاملاً قوياً في ترسيخ الجدل الساخن بين الفلاسفة واللاهوتيين، مما نتج عنه اتجاهات رشدية محافظة ومغالية ومعتدلة، وتغلغل في الجامعات؛ مثل جامعة باريس وبادوا الإيطالية واكسفورد الإنجليزية. وكان ظهور رشدية باريس مبكراً في الأعوام الأولى للقرن الثالث عشر، وكانت مسرحاً لأفكار ابن رشد، وذلك على الرَّغْمِ من مرسوم التحريم الصادر ضدها عام ١٢٧٠م، ولم يعبؤوا بمعارضة المدرسة الدومينيكية التي مثلها القديس «ألبرت الكبير» وتلميذه القديس «توما الأكويني»، ولا بمعارضة «جيل دي روم» الذي كتب ردّاً على الفلاسفة سمّاه: «في ضلالات الفلاسفة»، وهو عبارة عن القضايا الهرطقية المتضمنة في مؤلفات الفلاسفة العرب وعلى رأسهم ابن رشد(٢)، ومنهم أيضاً «ريمون لول»(٣).

وبينما كان الدومينيكان معارضين أشداء للرشدية، كانت مدرسة الفرنسيسكان(٤)

---

(١) انظر: **ابن رشد وفلسفته**، المرجع السابق، ص١٣٦ ـ ١٤١.

(٢) انظر: **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، مرجع سابق، ص٨١.

(٣) انظر: التليلي، عبد الرحمن، (١٢ ـ ١٥/ ديسمبر/ ١٩٩٨م)، **لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني**، (بلا رقم طبعة)، وهو بحث مقدم في ندوة الأفق الكوني لابن رشد، مراكش، ص٢٥٨ ـ ٢٥٩. وانظر أيضاً: الحافي، عامر، **ابن رشد في اللاهوت المسيحي**، ص٢٩٥ ـ ٢٩٨، مرجع سابق، حيث تكلم الكاتب عن تأثر الأكويني خاصة بابن رشد.

(٤) كانت هذه المدرسة تنادي بالإصلاح، *وأن الإصلاح أعلى من البابا، وأن ظهور القديس فرانسوا يعدِل ظهور نصرانية ثانية ومسيح ثانٍ بلا زيادة ولا نقصان، ويشابه النصرانية على كل حال، حتى إنه يفوقها من حيث الفقر، ومن ثَمَّ كانت تلك الحركات الديمقراطية والشيوعية المرتبطة كلها في الروح الفرنسيسكاني تقريباً*». [انظر: ابن رشد والرشدية، ص٢٧١، مرجع سابق]. =

تتعلق لتأييد آرائها بحجج من ابن رشد الشارح، وقد استخفَّ أرنست رينان بشأنها كثيراً ـ ربما ـ لأنه يخالفها في المذهب، وقال: «إنها كانت تستر آراءها الرديئة بحجج الشارح»، وكانوا يعتمدون على الفلسفة العربية السينوية وغيرها، وتأثير ابن رشد فيها لا يمكن إنكاره[١].

وكان لابن رشد أنصار في إيطاليا وخاصة في جامعة بادوا وبولونيا، اللتين تؤلفان جامعة واحدة في تعليم الفلسفة الرشدية، منهم «سرفيت أربانو البولوني»، الذي كان يفتخر برشديته، والراهب الأوغسطيني «بول البندقتي» (ت: ١٤٢٩م) ـ متشدد ضد خصوم الرشدية ـ، وكذلك «بيير دا بانو» الذي يعدُّ مؤسس الرشدية في هذه الجامعة، وهو أول من اهتم بمقارنة الأديان، ومنهم «غايتانو دي تِيِيْن (اللتياني)» (١٣٨٧ ـ ١٤٦٥م) وهو من أبرز مؤيدي الرشدية في القرن الخامس عشر[٢]. ونجد في القرن الخامس عشر نيكوليتي فرنياس، وبومبونا في أواخر هذا القرن. وفي القرن السادس عشر نجد نيفوس الذي تمسك بنظرية ابن رشد في وحدة العقل كما شرح كتب ابن رشد. وصارت الرشدية في القرن السادس عشر تمثل مذهباً[٣].

وكانوا يعتبرون ابن رشد رمزاً للعقل الإنساني المتحرر.

- وانظر أيضاً: **دور التيار الرشدي في معركة الأرسطية في فلسفة العصر الوسيط**، مرجع سابق، ص٢٩١، فقد قال: «أما طائفة الفرنسيسكان فهي منحدرة من أصول شعبية وهي معروفة بميولها الديمقراطية وبعدم اكتراثها الكبير بتقاليد الانضباط والتراتبية، ... اشتهرت هذه المدرسة بمنافسة طائفة الدومينيكان وبخوضها صراعاً كبيراً ضد التوماوية، واحترام تقاليد الفيلسوف العربي ابن رشد». انتهى.

(١) **ابن رشد والرشدية**، مرجع سابق، ص٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٢) انظر: **لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني**، مرجع سابق، ص٢٦٢.

(٣) انظر: **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، مرجع سابق، ص٨٣.

ـ **ابن رشد والرشدية**، مرجع سابق، ص٣٣١ وما بعدها، في دراسة مفصلة ومفيدة للرشديين في هذه الجامعة، في أكثر من خمسين صفحة.

ومن أبرز مؤيدي ابن رشد في القرن الثالث عشر «سيجر دي برابان» Siger de Barabant (١٢٣٥-١٢٨١م)، من جامعة باريس، وقد حكم على هذا الفيلسوف الجريء بالقتل بعد مثوله أمام مندوب بابوي[١]، قال بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وأن هذا الصدور ضروريٌّ، وأن عمليات الخلق كلها ضرورية بفعل الأفلاك السماوية، لا بالإرادة ولا بالعناية، وتمسك بتفسير ابن رشد لنظرية أرسطو في النفس الإنسانية، فقال معه بأن النفس الفردية الإنسانية صورة الجسم تفنى بفنائه، ولها استعداد متفاوت بين الأفراد للتعقل، أي: لتقبل فعل العقل الفعّال، وهو واحد بعينه للنوع الإنساني كله، وعنه تفيض الصور المعقولة فتتلقاها النفوس الفردية كلٌّ بحسب قابليتها. ومثل هذا الطرح يمكن أن يناقض الخلود الفردي للفرد الإنساني! وقال بقِدَمِ العالم وأنه كقدم الباري نفسه، وأن الله لا يعلم إلا الكُلِّيّات، وأنه لا يوجد ارتباط بين الحقائق الفلسفية واللاهوت الديني[٢].

ومن أبرز معارضي ابن رشد القديسُ توما الأكويني (١٢٢٤ ـ ١٢٧٤م)، لكن لا ريب في أنه استفاد من ابن رشد كثيراً حتى عدَّه أرنست رينان تلميذه الأول، وقد حاول البرهان على العقائد المسيحية دُون الاعتماد على نصوص الكتاب المقدس، وقسَّم العقائد إلى قسمين؛ الأول يمكن إثباته بالعقل، والآخر فوق العقل، ولكن يمكن إثبات إمكانه فقط بالعقل[٣]، وقام الأكويني بالرد على ابن رشد في العديد من كتبه.

وقد صدر قرار تحريم في عام ١٢٧٧م اشتمل على العديد من القضايا الفلسفية التي يقول بها أرسطو وابن رشد ومن انتسب إليه من الرشدية، وتطور الأمر إلى أن أصدر قرار في مؤتمر الدومينيكان عام ١٢٧٨م يقرر معاقبة كل شخص يعارض مذهب القديس توما

(١) انظر: **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، مرجع سابق، ص٧٤.

(٢) انظر: **لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني**، مرجع سابق، ص٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(٣) المرجع السابق، ص٢٦٥.

وانظر أيضاً: **دور التيار الرشدي في معركة الأرسطية في فلسفة العصر الوسيط**، مرجع سابق، ص٢٨٣.

الأكويني، وقد أقامه على تفسيره الخاص لفلسفة أرسطو مع إضافات عديدة مأخوذة من الديانة المسيحية[١].

ويرى بعض الكُتَّاب أنَّ عام ١٢٧٠م، هو عام انتصار شخصي لتوماس الأكويني ممثل الأرسطية الأرثوذكسية، على الرشدية والأوغسطينية، ولكن الدكتورة الخضيري لم ترَ ذلك نصراً حقيقياً، وإلا فلِمَ يضطرُّ الأسقف أتين تومبيه أن يصدر قرار التحريم الآخر عام ١٢٧٧م، مكوناً من تسع عشرة ومائتي قضية، وموجهاً إلى أساتذة كلية الآداب بباريس الذين يُصِرُّون على قضية العقل المفارق، وعلى رأسهم سيجر دي برابانت المتأثر جداً بابن رشد[٢].



(١) **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، مرجع سابق، ص٧٦ ـ ٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص٧٣.

المبحث الثالث
أهمّ المسائل التي كانت متداولة ومنسوبة لابن رشد والرشدية

سوف أذكر هنا أهمَّ المسائل التي أُخذت على الرشدية، سواء صَحَّت نسبتها إلى ابن رشد أم لا، لأنَّ هدفنا هنا ليس إلا محاولة معرفة ما هي مميزات التيار الرشدي، وموقفه من بعض المسائل الفلسفية والدينية، فهذا هو الذي يسهل الوصول إلى نتائج تتعلق بعصرنا الحديث.

تكلم عديد من الكتاب عن ابن رشد الحقيقي وابن رشد المزيف، يعنون بذلك أن بعض الذين اعتنوا بابن رشد سواء من المعارضين أو الموافقين له، نسبوا إليه آراء قد لا يقول بها، كما نسبوا إليه آراء قال بها[١].

وهذا الأمر لن يكون مدار بحث هنا، وإنما أردت مجرد التنبيه إليه.

أهمُّ المسائل التي مَيَّزت الاتجاه الرشدي[٢]:

أولاً: خلق الله مباشرة موجوداً واحداً فقط، أما بقية الموجودات فلا تُخلق إلا

---

(١) انظر مثلاً: **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق**، ص٨٨.

(٢) اعتمدتُ في تلخيص هذه الأصول التي اشترك بها الرشديون على ما قرّرتْه د. زينب الخضيري، مع بعض زيادات وتصرف أشرت إليها موضعها، انظر: **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق**، ص٩٠ـ٩٥.

وأيضاً: **لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني**، مرجع سابق. وأيضاً: **ابن رشد والرشدية**، مرجع سابق.

بوسائط، إن العلة الأولى لأنها بسيطة ولا مادية لا يمكن أن تخلق إلا واحداً هو العقل الأول، وعن هذا العقل ينشأ عقل آخر، وفلك سماوي، وهكذا إلى أن تنشأ الموجودات الأرضية، والله لا يحفل بها ولذلك لا يعلم الجزئيات. وقد قال الرشديون اللّاتّين بهذه النظرية. وهي نظرية فيضية أفلاطونية. قالت الدكتورة الخضيري: «لم يقل بها ابن رشد».

ثانياً: إنكار حرية إرادة الفعل، وإنكار طابع الإمكان للموجودات، فكل الموجودات ملازمة لوجود الله تعالى وهي ضرورية وقديمة بمادتها، وهذا هو قول ابن رشد.

ويذهب المسيحيون المدرسيون إلى أنَّ العالم الماديَّ حادث.

ثالثاً: الحتمية الكونية، وبمقتضاها يكون للأجرام السَّماوية تأثير كامل على الموجودات الأرضية. وتخضع الإرادة الإنسانية الفردية لهذه العلل. وقد رأينا أن ابن رشد يميل إلى ذلك، وإن نفته الدكتورة الخضيري[1].

رابعاً: وحدة العقل الإنساني أو وحدة النفس، وهي أشهر النظريات الرشدية، وحاصلها أنَّ الجنس الإنساني يشترك كله في نفس عاقلة واحدة منفصلة عن الأفراد، وتتصل بهذه النفس الفردية اتصالاً عابراً، وبواسطة هذا الاتصال يحدث التنكير في الفرد، والنفوس الفردية تفنى، والباقي وحده هو النفس الكلية، وهذا يترتب عليه إنكار الخلود الفردي، **وإنكار البعث للأجساد وإنكار الحساب.**

وميزت د. زينب الخضيري بين نظريتين اثنتين؛ الأولى: وحدة العقل الفعّال التي قال بها جيوم دوفرني وروجر بيكون دون أن يكونا رشديين، والثانية: وحدة العقل الممكن، وقد تميزت الرشدية الهرطقية بالثانية لا بالأولى، إذ يترتب عليها إنكار الحياة الآخرة وإنكار الجزاء فيها[2].

---

(١) أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص٨٨.

خامساً: الحتمية الخُلُقية والنفسية، وهذا راجع إلى اعتماد تصرفات الإنسان على علل خارجية وداخلية راجعة إلى الخارجية.

سادساً: نظرية الحقيقتين، وهي من أهم النظريات الرشدية، وحاصلها عند الرشديين: أن هناك حقيقتين متناقضتين، وكل واحدة منهما صادقة، الأولى لاهوتية، والثانية فلسفية، ولا شك أن هذا راجع لتعارض الفلسفة مع اللاهوت المسيحي. وفي هذا هدم لمبدأ عدم التناقض(١).

أما ابن رشد فاعتبر الحقيقة واحدة فقط، وهي ما تقرره الفلسفة الأرسطية، أما ما في الشرائع فهو تخيلات يراد بها إصلاح الإنسان ولا بأس عنده في أنْ تُبْنى على ما لا واقع له(٢).

وذكر د. الحافي أنه يمكن أن تكون هذه الفكرة مجرد حلٍّ اخترعه الرشديون لمحاولة التخفيف من النزاع مع الكنيسة، كما عزا إلى إدوارد جونو أن الرشدية لم تقل بالحقيقتين، بل قالت بالحقيقة الواحدة وأما الفلسفة فشيء آخر(٣)، وإن كان في ذلك نظر يظهر مما تقدم.

سابعاً: احترام أرسطو وابن رشد، واتخاذهما مرجعاً أساسياً.

وربما يكون قريباً إلى الصواب ما قرره د. عبد السلام بن ميس عندما قال: «والواقع

---

(١) قال د.عبد السلام بن ميس: «يمكن صياغة أطروحة ازدواجية الحقيقة كما يلي: «من الممكن أن نحصل على نتيجتين متناقضتين وصادقتين في نفس الوقت، الأولى عقلية والثانية دينية»، [ابن ميس، عبد السلام، (٢٠٠١م)، **أثر ابن رشد في الفكر السياسي الغربي**، (ط١)، وهو بحث مقدم في ندوة الأفق الكوني لابن رشد (١٢ ـ ١٥/ ديسمبر/ ١٩٩٨م)، مراكش.ص٣٠٩]».

(٢) وقد بينت ذلك في أثناء هذا البحث في عدة مواضع.

(٣) محاضرة: **ابن رشد في اللاهوت المسيحي**، مرجع سابق، ص٢٠٣.

أن الذي أخذ عن ابن رشد ليس هو كل فلسفته، بل فقط روحها، التي تتمثل في صيغتها العقلانية، وهذا وحده يكفي للحديث عن رشدانية فلسفية وعن انعكاساتها في الميدان السياسي[١]».

ولا بدَّ من ملاحظة أن العديد من هذه المسائل التي أثارها معارضُوه، له مدخلية بموضوع هذا البحث، نظرية الحقيقتين، والعلاقة بين ابن رشد وأرسطو، وما يتعلق بالقضاء والقدر (أي: الحتمية) وحقيقة صدور المخلوقات عن الخالق، هل بالإرادة أم بالفيض والتعليل، ولا يخفى أن نظرية الحقيقتين المنسوبة إليه، لها مدخلية بالسياسة والعلاقة بين الدين والدولة، وهي إحدى الأسس التي يمكن أن يعتمد عليها في مبدأ العلمانية والحداثة.



(١) أثر ابن رشد في الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق. ص٣١٠.



الفصل الثاني

تأثير ابن رشد في مفكري النهضة العربية

المبحث الأول: فرح أنطون وجهات تأثره بابن رشد.

المبحث الثاني: من محمد عبده إلى محمود قاسم.



مدخل

ظهر مما سبق أن هناك تأثراً من طرف مفكري النهضة والتنوير في أوروبا بابن رشد، سواء كان ذلك بصورته الحقيقية أو بصورته المؤوَّلة، فهم قد استفادوا من بعض أطروحاته العقائدية في بناء أفكار يقفون بها أمام مخالفيهم، ثم تصرفوا بهذه الآراء وبنوا عليها بعض الآراء السياسية والمدنية، أعني: أنه قد ترتب على بعض الأفكار التي كان هؤلاء الرشديون يطرحونها تَطوُّرٌ فيما بعد، حتى أصبح بعضها أساس حركات علمانية، سواء مع التفاتهم إلى ابن رشد أو مع عدم التفاتهم لذلك، فإنَّ للأفكار تاريخاً وسياحة كما للأفراد.

فما الأثر الذي ظهر على المتابعين لابن رشد والمتكئين عليه من أهل المشرق من مفكري البلاد العربية في عصر النهضة، الذين حاولوا إعادة إحيائه ولو لحساب آرائهم الخاصة؟ وما الآراء التي غلبت عليهم؟ وما الاتجاه الشائع بينهم؟ وهل لتلك الآراء التي نادى بها مفكرو التنوير في أوروبا صدىً في آراء هؤلاء؟ وهل هناك علاقة بينهما؟

وللوصول إلى ذلك سوف نقتصر على عرض آراء بعض أهمِّ مَن نادى باستعادة ابن رشد وأفكاره أو استحضار روحه في بلادنا، فإنَّ الاستقصاء في ذلك طويل الذيل، ويكفينا هنا إيراد شواهد أساسية لتكون شواهد وعلامات على ما نقول، لعلَّ ذلك يساعد في إعادة النظر في حقيقة الأفكار التي كان ينادي بها، وسنحاول أن نحفر في أعماق فكرهم لنجيب عن التساؤل المشروع التالي: لماذا تمَّ اختيار ـ إعادة استدعاء ـ ابن رشد دون غيره للمناداة بتلك الآراء التي نادى هؤلاء بها؟ وهل هناك علاقة بين هؤلاء المشارقة وبين مفكري التنوير الأوروبيين؟

وسوف نهتمُّ بدراسة الأفكار التي تتعلق بموقف ابن رشد من علم الكلام، لنرى هل هناك أثر لهذه الآراء بعينها على هؤلاء المفكرين أم لا، ولن نكون بحاجة إلى دراسة آراء ابن رشد الفلسفية المحضة التي قال بها.

ومن بين المفكرين المتقدمين الذين لهم ارتباط باتجاهات فكر النهضة العربية وقد تبنوا محاولة استحضار ابن رشد، أو إعادة إحيائه، سنختار اثنين لأهميتهما الظاهرة في هذا المجال، ولِما لهما من دور تأسيسيٍّ في استدعائه والدعوة إلى ذلك:

أولاً: فرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢م).

ثانياً: محمود قاسم (١٩١٣ ـ ١٩٧٣م).

فإنَّ لكل واحد منهما جهوداً ظاهرة في إعادة إحياء ابن رشد والسبق الظاهر لغيره ممن سارع بعد ذلك باستثمار الجهود التي بذلاها وبنى عليها، كما سنرى في الفصل القادم.

ومن جهة أخرى، فإنَّ كلاً منهما كان يمهد لاتجاه ـ كما ظهر من بعدُ ـ متأثراً بابن رشد، أو معتمداً عليه، **فالاتجاه الذي** كان فرح أنطون بوابة له هو اتجاه العلمانيين والحداثيين الذين تابعوا أنطون فيما حاوله، وتعدوه إلى حدٍّ أن صَرَّحوا بعدم اهتمامهم بابن رشد من جهة فلسفته بل لمجرد توصلهم به إلى أهدافهم، ومن جهة أخرى فقد صَرَّحوا أخيراً بأنَّ عقلية ابن رشد ليست عقلية حداثية تماماً، وذلك لأنه اختار بعض الأسس العقائدية أو الفلسفية وقطع بها، وهذا النحو مخالف للحداثة. **أما الاتجاه الآخر** الذي تأثر بالدكتور محمود قاسم ـ أو كان هذا مُعِدّاً له وممهداً ـ فهو الاتجاه الذي يرى مُفكِّروه في ابن رشد مفكراً حرّاً نزيهاً لا مأرب له سوى الخلاص من تشتُّتِ الأمة، والحرصِ على تحرير أدلَّتها العقائدية، والسعيِ بالإصلاح إلى أبلغ حدٍّ ممكن، محاولين تجاهل منطلقاته، مستغفلين أهدافه التي صرَّح بها هو نفسه من نصرة فلسفة أرسطو وأنها أعلى ما توصل إليه العقل البشري. بل حاولوا تأويل ابن رشد بتصويره حيناً بالصورة التي وضَّحْناها في هذا البحث،

وحيناً آخر أظهروه بصورة المرجِّحِ لمذهب المعتزلة على الأشاعرة، فقلبوا حقيقة الإشكالية التي كانت بالفعل بين ابن رشد وبين الأشاعرة، حيث كانت نزاعاً بين الفلسفة الخارجة في بعض الأسس على الدين الإسلامي وبين الأشاعرة، وصوَّروها بصورة غير مطابقة، وقدَّموها للناس على أنها استئناف نزاع بين المعتزلة والأشاعرة، وجعلوا المعتزلة رمزاً للتحرر العقلي والنقد الجرئ، والأشاعرةَ رمزاً للتقليد والتلفيق بلا أسس عقلية ولا شرعية راسخة! وكما أرى فإن هذا الاتجاه لم يُكْتَبْ له الاستمرار والقبول بين المفكرين كما حصل للاتجاه الأول، وربما كان ذلك لما يتخلله من أخطاء منهجية، وربما لأنه كان أبعد عند فهم ابن رشد من الفريق الآخر. مع أنني أرى أنَّ كلا الاتجاهين لم يخلُ من تجاوزات، سأشير إليها في أثناء هذه الدراسة.

* * *

المبحث الأول

فرح أنطون وجهات تأثُّره بابن رشد

تـمهيد:

لكثرة متابعة فرح أنطون لابن رشد في العديد من المسائل، فإنني لن أعيد طرح آرائه كاملة، لأنها مجرد تكرار لِما صرَّح به ابن رشد، ولذلك سوف أهتمُّ ببيان أمثلة على أهَمِّ الجهات التي تُظهر تأثره به من الناحية الفكرية والناحية السياسية، وهاتان الجهتان سوف يكون لهما آثار شديدة الوضوح فيما بعد عند المنادين بالحداثة والعلمانية الصريحة في زماننا المعاصر.

نُبْذَةٌ عن فرح أنطون وأفكاره

(١٨٧٤ - ١٩٢٢م)

هو أحد رواد النهضة الفكرية العربية، مسيحي أرثوذكسي، ولد في مدينة طرابلس الشام، تعلم في المدرسة الملحقة بدير (كفتين) القريب من طرابلس، وشرع من بعد في قراءة كتابات مفكري الفرنسيين ولا سيما حركة الأنوار كفولتير وروسو ومونتيسكو، ثم أرنست رينان.

وقد وقف في وجه مشروع «الجامعة الإسلامية» الذي طرحه السلطان عبد الحميد الثاني، وَطَرَحَ كبديل له مشروع «الجامعة العثمانية»، وأسس مجلة أطلق عليها اسم «الجامعة

العثمانية» وهي مجلة سياسية علمية تهذيبية، صدر العدد الأول منها بتاريخ **١٥** مارس/ آذار سنة **١٨٩٩**م في الاسكندرية، ومنذ العدد (الجزء) الثاني منها غدا اسمها «الجامعة»[(١)].

وله كتاب سمّاه: «ابن رشد وفلسفته» أودع فيه خلاصة أفكاره، وبيّن فيه الأسباب التي دعته للاستعانة بابن رشد، وقال في إهداء الكتاب: «لا نعلم كيف يستقبل أبناء العصر هذا الكتاب في هذا الزمان، ولكنَّا نعلم أنَّ **(النبت الجديد)** في الشرق قد صار كثيراً، ونريد بـ**(النبت الجديد)** أولئك العقلاء في كل ملة وكل دين في الشرق الذين عرفوا مَضارَّ مَزْجِ الدُّنيا بالدين في عصرٍ كهذا العصر، فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكانٍ مقدَّسٍ محترم، ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً ومجاراة تيار التَّمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله، وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم، فإلى هذا **(النبت الجديد)** في الإسلام والمسيحية وغيرهما نهدي هذا الكتاب[(٢)]».

ومن هذا الإهداء يمكن أن يُفْهَم الهدفُ الذي يرمي إليه فرح أنطون، ولذلك فإن كثيراً من كُتّاب العلمانية في هذا الزمان يحتفون به، ويعتبرونه من روادهم الأوائل.

ودعوته صريحة في **الفصل بين الدين والدولة**، وكان يزعم أنَّ ذلك هو السبيل الوحيد للَّحاق بالأوروبيين، والاستفادة من علمهم وحضارتهم.

واحتج في اعتراضه على الدعوة إلى «الجامعة الإسلامية» بأنه يستحيل قرنُ الدين بالدنيا، وباستحالة تدبير الحاضر بالماضي، وقال في ضمن ما قاله: «لا يرجى إصلاح دنيوي من الدين لأن الله شرعه للعبادة لا غير[(٣)]»، ولأن: «الدين شيء والدنيا شيء آخر

---

(١) عبد الحميد، نبيل، (١٩٩٩م)، **رؤية عربية معاصرة لابن رشد ومحاولة لاستلهام عقلانيتها وتوظيفها في خدمة مشروع النهضة**، (ط١)، بَحْثٌ ضمن سلسلة المائدة الحرة ـ ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة ج٢، ص١٤٠،ص١٩٠.

(٢) **ابن رشد وفلسفته**، مرجع سابق، ص٤٥.

(٣) المرجع السابق، ص٣٠١.

وآلة الإصلاح في كل منهما تختلف عن آلة الآخر[١]»، وإذا كان الدين مدبِّر شؤون البشر الدنيوية والدينية معاً فيما مضى، فلأنه لم يكن العلم قوياً آنذاك، أما الآن فإنَّ: «الحاضر يثبت أن قرنَ الدين بالدنيا في زمن كهذا الزمن محالٌ[٢]»، ولذلك فقد وجَّه انتقادات لاذعة إلى دعاة «الجامعة الإسلامية» كجمال الدين الأفغاني[٣].

وقد حصلت بينه وبين الشيخ محمد عبده مناظرات مشهورة على صفحات المجلات، دارت حول مسائل مهمة في هذا الباب، وكان لتلك المناظرات أثر عظيم بين القراء والمثقفين في ذلك الزمان، إلى حدٍّ أنَّ الشيخ الفاضل مصطفى صبري - شيخ الدولة العثمانية سابقاً - قد خصَّص لها مجالاً واسعاً في كتابه المشهور «**موقف العقل والعلم والعالم من ربِّ العلمين وعباده المرسلين**»، وصرَّح في كتابه هذا أنه وإن اعتبر بعضُ الصحفيين أنَّ الشيخ محمد عبده قد انتصر فيها، إلا أن الحقيقة أن فكر فرح أنطون هو الذي انتصر وانتشر بين الناس، وأن محمد عبده لم يستطع أن يردَّ على أصول فكره رداً كافياً، ولذلك فإنه يعتبر كتابه «موقف العقل» استئنافاً للمناظرة التي لم تنته.

ومما قاله الشيخ الجليل مصطفى صبري: «ومما اطلعت عليه بعد مهاجرتي إلى مصر أنه جرت مناظرة قلمية قبل أكثر من أربعين عاماً بين العالم الشهير الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية وبين الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة «الجامعة» في ست مقالات من الطرفين، فجرَّت الشيخ المفتي إلى القول بأن الدين المسيحيَّ لا يتفق مع العقل، والأستاذَ المنشئ إلى

---

(١) المرجع السابق، ص٣٥٤.

(٢) المرجع السابق، ص٣٢٩.

(٣) انظر: عبدالحميد، نبيل، (١٩٩٩م)، **رؤية عربية معاصرة لابن رشد ومحاولة لاستلهام عقلانيتها وتوظيفها في خدمة مشروع النهضة**، (ط١)، مرجع سابق، ص ١٤٠ - ١٤١.

وقد نقل هذه النصوص من كتاب فرح أنطون مُحيلاً إلى الطبعة القديمة التي لم تَعُدْ متوافرة الآن، فأعَدْتُ توثيقها من الطبعة الحديثة التي اعتمدت عليها كما ترى.

مقابلته بادّعاء: «أنَّ كلَّ دين كذلك، لا فرق فيه بين المسيحية والإسلام وغيرهما، لأن الدين هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحي ونبوة ومعجزة وبعث ....، وكلّها غير محسوسة ولا معقولة، ولهذا كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين في كل ملة ينادون بإبعاد العقل عن الدين، بل إن الأديان تخالف أيضاً العلم الذي يجب أن يوضع في دائرة العقل، لكون قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان، وأما الدين فيجب أن يوضع في دائرة القلب لأنّ قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب المقدسة من غير تمحيص في أصولها[1]».

ثم قال الشيخ مصطفى صبري: «وأنا أقول: كلام الأستاذ فرح مناظرُ الشيخ محمد عبده يُستهدف لانتقادات واسعة في أمكنة مختلفة من كتابي هذا، حتى إني قلت في أحدها إنه -أي: الكتاب- استئناف المناظرة التي جرت في الماضي بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون. وسلفاً أقول هنا وأزيد على قول الأستاذ الذي تعزّى بمعاداة العلم الحديث المادّيّ للإسلام، كمعاداته للمسيحية: إن ذلك العلم أضرّ بالإسلام أكثر من المسيحية وإن كان الإسلام المتضرر إسلام المتعلمين المحدثين المكتفين في تعلمهم بالتطفل على الغربيين، ولم يكن السبب في هذا الفرق بين المسيحية والإسلام من ناحية التأثر والتضرر من العلم الحديث، زيادة الإسلام في الابتعاد عن العقل الذي يلازم ذلك العلم، بل كون الإسلام بالعكس متمشياً مع العقل ومبنياً في أصوله على أدلة عقلية[2]».

يريد أنّ انهزام المنتمين إلى الإسلام وتأثرهم بالثقافة الغربية سببه ابتعادهم عن تعلم أصول الدين الإسلامي التي لا تتخالف مع العقل والعلم، وانغماسهم في تلقي معارفهم من أصول الغربيين وفلسفاتهم وأفكارهم.

---

(١) صبري، مصطفى، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، (ط٢)، دار إحياء التراث العربي، (١: ١٢٧).

(٢) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، مرجع سابق، (١: ١٢٨).

وقال أيضاً، وكأنه يُخبِرُ عمّا هو حاصل بالفعل في عصرنا، «كنت قلتُ: كأنَّ الرأي العام العلمي الذي راقب المناقشة الصحفية الجارية بين الشيخ محمد عبده وبين الأستاذ فرح أنطون في حينها وفيما بعد ذلك الحين، اطمأنَّ إلى جانب الأستاذ فرح فأخرج الدين من دائرة العقل والعلم، وبقي مَنْ بقي بعد هذا مِنَ المسلمين على دينه ـ إن لم يكن من العامة السُّذَّج ـ في عقيدة يساورها الشك في صحتها أو يخالطها الحذر من وضعها موضع البحث والنظر، فلا يَنْبِسُ بكلمة في هذا الصدد كما قال الأستاذ فريد[1]، ويُخلي الجوّ للذين يتكلمون ويدسّون في كلامهم ما يهيء الأذهان لقبول ما يستبطنونه ويتمسكون به من الإلحاد، من غير مبالاة ولا وجل من مغبة ما يدسُّون، تيقناً منهم بأنَّ مصير إخوانهم القارئين مصيرُهم متى وصلوا إلى درجتهم العلمية»[2].

وفي نظري، فإنَّ هذا الكلام من الشيخ الجليل الذي كان شيخ الإسلام في الدولة العثمانية، يعبِّرُ بوضوح وبصراحة منقطعة النظير عمّا حصل بالفعل في عصرنا وزماننا، حيث شاعت فكرة أنَّ الدين لا مجال للعقل فيه، وأن الاستدلال عليه بالأدلة العقلية بدعة وضلالة، وأنه يجب أن يؤخذ باليقين النفسيِّ الخالي عن الأدلة العقلية، وهذا الفهم الشائع هو الذي أتاح المجال للعديد من العلمانيين والحداثيين أن يتخللوا في نفوس العديد من المثقفين في زماننا، وأتاح لهم المجال أكثر وأكثر أن يكونوا هم ـ لا غيرهم ـ المتكلمين باسم العقل والعلم، وأن يزيحوا جانباً علماءَ الدين من هذا المجال، ويوهموا الناسَ بأنَّ عمل هؤلاء منحصر فقط في مجال الوعظ والإرشاد أو العمل بالنقل فقط، وما يتعلق بالاعتقاد الشخصي الذي هو غير مؤسس على أسس عِلْميّة ولا عقلية، بل هو مجرد اختيار إرادي محض، وحينئذ فلا فرق بين أن تختار الإسلام أو المسيحية أو غيرها، ولا إشكالَ حتى لو

---

(١) يقصد الأستاذ فريد وجدي بك، وقد كانت بينه وبين الشيخ مصطفى صبري مناظرة حول موضوع المعجزات وغيرها من المسائل.

(٢) *موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين*، مرجع سابق، (١: ٣٦٤).

كان ما تختاره من الأديان الوضعية أو أن لا يكون ديناً أصلاً، لأنّ المرَجّح في ذلك كلّه ليس الدليل والبرهان بل هو الاختيار والوجدان.

ولا يخفى ما ينتج عن هذا الاتجاه من آثار في غاية الخطورة على تديُّن الناس.

سبب اعتماد فرح أنطون على ابن رشد:

من الظاهر أن السبب الرئيس في استحضار فرح أنطون لابن رشد، هو توسله به لمخالفة الفكر السائد، وهو مذهب أهل السنة أصالةً والفكر الإسلامي عموماً، فقد أراد أنطون أن يعيد النزاع الذي حصل بين ابن رشد ومخالفيه من أهل السنة، ويتقوّى بآراء ابن رشد وبه ـ كَعَلَمٍ مشهور ـ على مخالفيه في زمانه، وقد كان مذهب أهل السنة هو السائد.

وقد صرح بذلك بعض الباحثين فقال: «والواقع أنّ أنطون قد أشار صراحة إلى أنه لم يُقْدِم على نشر ترجمة ابن رشد وآرائه الفلسفية في مجلته، ومن ثَمَّ في كتابه «ابن رشد وفلسفته»، إلا من أجل **استخراج النتائج العملية التي يمكن الاستهداء بها في حلّ المعضلات التي تواجه الشرق في هذا الزمان**، وأن فائدة تلك النتائج العملية إنما تنحصر في ما تفضي إليه من تحقيق غرض معين أساسي هو تقريب الأبعاد بين عناصر الشرق وغسل القلوب وجمع الكلمة، وليس هذا الغرض بِحَدِّ ذاته إلا وسيلة أو مرحلة أولى تمهد السبيل لبلوغ غرض أهمّ وأبعد هو: نهوض الشرق وارتقاء عناصره المختلفة[(١)]».

وهذا يبين أنّ استدعاء ابن رشد ليس المقصود به هو المناداة بآرائه التي كان ينادي بها، ولكن المقصود بذلك ناحية عملية؛ هي رمي المعارضين للاتجاه العلماني بابن رشد، ومعارضة آرائهم بآرائه، ثم رمي الاثنين معاً من الناحية العقدية والفلسفية، والتمسك بعد ذلك بفصل الدين عن الدولة، وهي فكرة ذكرتُ سابقاً أنها مما استلهمه بعضُ الأوروبيين

---

(١) رؤية عربية معاصرة لابن رشد ومحاولة لاستلهام عقلانيتها وتوظيفها في خدمة مشروع النهضة، مرجع سابق، ج٢، ص١٥٢.

من ابن رشد وخاصة ما شاع عندهم من القول بالحقيقتين، على اختلافٍ في تفسير المراد بذلك، وقد صرّح غيرُ واحد بأنّ هذه الفكرة كانت الأمر الذي اعتمد عليه بعض دعاة العلمانية للمناداة بالفصل بين الدين والدولة، وهو توجُّهٌ رئيسٌ في فكر أنطون.

بعض مقولاته المتعلقة بالفكر والدين:

من ضمن ما نادى إليه فرح أنطون، من الآراء التي لها ارتباط بالدين بصورة مباشرة:

أولاً: قِدَم العالم: أظهر أنطون ـ مناصراً ـ رأيَ ابن رشد في أزلية العالم، وأنه لا بداية له، وأن نشأة الكون إنما هي من تَحَوُّلِ دقائق هذه المادة بقُوَّتها الخاصة تحولاً ترتقي به من حالة إلى حالة أسمى، وهذا هو رأي الفلاسفة منذ أرسطو حتى ابن رشد، وذلك خلافاً لِما يعتقد أهلُ الأديان من أنَّ العالم حادث وأنَّ له خالقاً مريداً عالماً[1].

ثانياً: قِدَمُ مادة العالم: قال فرح أنطون: «كل من طالع شيئاً من كتب ابن رشد الفلسفية أو وقف على ما كتبه الفلاسفة عنه، عَلِمَ أن فلسفته مبنية على أمرين؛ الأول: اعتقاده بقدم المادة، أي: أزليتها، والثاني: مسألة العقول ووحدانيتها[2]».

وقد حاول الشيخ محمد عبده نفي القول بقِدَم المادة عن ابن رشد والفلاسفة، بأن قال إنها ناشئة عن واجب الوجود، ونفى أن يكون مذهب ابن رشد قريباً من مذهب الماديين كما يزعم فرح أنطون[3].

ثالثاً: اتصال الكون بالخالق: قال أنطون: «أما رأي ابن رشد في اتصال الكون بالخالق فينطوي تحته أمران؛ الأول: أنَّ السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية، كما

---

(١) **ابن رشد وفلسفته**، مرجع سابق، ص١٠٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٦.

(٣) المرجع السابق، ص١٨٠ ـ ١٨١. وذلك في مقال للشيخ محمد عبده ملحق بالكتاب المذكور.

قال في تهافت التهافت، والثاني: أنّ الله يعلم أنواع الأشياء في العالم لا مفرداتها. وتحت هذين الأمرين تنطوي مسألة الاختيار التي هي من أهمّ مسائل الفلسفة[١]»، وقال: «وبناءً على ذلك لا يكون لله علم بالجزئيات التي تحدث في العالم وإنما يكون له علم بكلياته، أي: إجمال الأشياء وأنواعها لا مفرداتها[٢]». ثم ذكر قول ابن رشد بأن الله يعلم الأشياء بعلمٍ غير مجانس لعلمنا، وقال: «وإذا كان الله تعالى لا يعلم الجزئيات إلا بعلم غير مجانس لعلمنا، فذلك دليل على أنه لا يدبر العالم مباشرة، فشأنه في ذلك شأن حاكمٍ المدينة، فإنه مصدر النظام فيها ولكن ليس له مداخلة في كل شأن من شؤونها مباشرة[٣]».

وبذلك يكون الإله كأنه مثال الخير، فينسب إليه الخير في العالم، وأما الشر فمنسوب إلى مادة العالم.

رابعاً: الاتصال؛ أي: اتصال الإنسان بالخالق، وهي مسألة مهمة بين الفلاسفة والصوفية والمتكلمين، فبينما يقول أهل السنة إنه لا اتصال بين الخالق والمخلوق، إلا من جهة أن الله خالق وأن العالَم مخلوق لله تعالى، وأن الله تعالى ليس كمثله شيء، أما القائلون بوحدة الوجود فيسعون إلى الاتصال بأن يزيلوا عن أنفسهم مظاهر التجلّيات ليصلوا إلى عين الوحدة عن طريق المجاهدات، أما ابن رشد فيقول إنه لا طريق إلى الاتصال إلا بالعلم، والاتصال إنما يكون بالعقل المفارق لا بالله[٤].

---

(١) **ابن رشد وفلسفته**، مرجع سابق، ص١١١.

(٢) **ابن رشد وفلسفته**، مرجع سابق، ص١١٢.

(٣) **ابن رشد وفلسفته**، مرجع سابق، ص١١٢.

(٤) **ابن رشد وفلسفته**، مرجع سابق، ص١١٣ ـ ١١٦.

وقد ذكر الشيخ محمد عبده في جوابه أن هناك رأياً شاع عند الأوروبيين منسوباً لابن رشد حاصله؛ أنّ الكون أجمع يرجع في وجوده إلى واحد هو حياة الكل، وهو روح يقوم بها كل جزء منه، وفهموا منه أن ابن رشد كان يقول: «إن مبدأ العلم هو أصل عرضت له صور العالم أو روح ظهر في مظاهر الكائنات كما يقول الصوفية أو نحو ذلك، واستتبع هذا رأياً آخر هو أنّ كلّ صورة من صور الموجودات إذا بطلت=

خامساً: الخلود، وأقصد بذلك رأيَه في خلود النفس الإنسانية، فقد ذكر أنه قد نسب لابن رشد آراء متناقضة في هذا الباب، منها أنَّ النفس فانية بفناء الجسد غير باقية، وأن بقاء الإنسان إنما هو بقاء نوعه فقط، وأنكر أنطون أن يكون هو قائلاً بهذا الرأي، وتملَّص منه[١]، ومنها ما قيل إن العقل واحد في نفسه ولكنه يتجلى بمظاهر وأفعال من خلال الأفراد، وقد سبق بيان هذه المسألة المسمّاة بوحدة العقل، وأنَّ بقاء الإنسان ببقاء هذا العقل الواحد الكُلِّي، لا ببقاء ما به تشخُّصُ كلِّ فردٍ من أفراد الإنسان، لأنها غير باقية، وهو الرأي الذي يؤول إلى إنكار البعث من أصله[٢]، «فهذا المذهب يجعل للإنسانية عقلاً واحداً، وبحسب رأي ابن رشد يكون هذا العقل خالداً في الأرض دون سواه، فالإنسانية تبقى متعاقبة بتعاقب الأفراد[٣]».

وأشار أنطون إلى التناقضات التي تُعزى إلى ابن رشد في هذا المذهب. وبناءً على ذلك بيَّنَ أنطون خلاصةَ رأي ابن رشد: «الفيلسوف لا يعتقد بحشر الأجساد اعتقاداً

= فإنها تعود إلى أصلها، وهو الوجود المطلق، وظنَّ الواهم أن الأرواح تعود بعد مفارقة الأجسام إلى مشرقها العام وتفقد امتيازها فيه، وذلك وإن ذهب إليه بعض النُّظّار من الأوروبيين غير ما يقول به ابن رشد، على أنَّ الصوفية ـ وهم المصرحون بوحدة الوجود المعبرون بالشهود أولاً والفناء آخراً الناطقون في ذلك بما لم ينطق به أحد سواهم ـ لم يقولوا بزوال هويّات النفوس زوالاً حقيقياً، بل قالوا إنها خالدة بعد مفارقة الأبدان، ولكن تسعد في خلودها باستغراقها في شهودها وذهولها عن كل ما يشغلها عن مصدر وجودها، فهي غنية بعرفانه عن معرفتها بنفسها». انتهى. [انظر مقالته في المرجع المذكور، ص١٨٦].

(١) **ابن رشد وفلسفته**، مرجع سابق، ص١١٨.

(٢) المرجع السابق، ص١١٩.

(٣) المرجع السابق، ص١١٩.

وقد نفى الشيخ محمد عبده أن يكون ابن رشد قائلاً بالعقل العام للإنسانية، وكذلك نفاه عن أرسطو، وقال: «بل كان ذلك من مزاعم أفلاطون التي عُني أرسطو بإبطالها وتبعه ابن رشد وغيره في نفيها». انتهى. [انظر مقالته ملحقة في كتاب فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، ص١٨٤، مرجع سابق].

صريحاً، أي: أنه لا يعتقد بأن الإنسان يكون في الحياة الأخرى فرداً ناطقاً آكلاً شارباً متزوجاً كما يقول العامة، بل هو لا يعتقد أيضاً بوجوب الثواب والعقاب اعتقاداً صريحاً»[1].

خلاصة موقف فرح أنطون في السياسة والدين (الدنيا والدين):

وقد أخذت هذه المسألة من فرح أنطون جهداً ملحوظاً، بل ربّما نستطيع القول بأنّ اشتغاله بابن رشد، وإعادة استدعائه كان مقصوداً منه الوصول إلى تقرير هذه المسألة، كما ذكرت فيما سبق، وخلاصة رأيه أنّ اللّحاق بركب الحضارة لا يمكن أن يتمّ لنا إلا بالفصل التام بين الدِّين والدولة، وبين الدِّين والأمور العامة، وذلك لأنّ رأيه أنّ الدين ما هو إلا علاقة بين الإنسان وربه، ولا يحق لأحد أن يتدخل في تلك العلاقة، ولا يجوز لصاحبها أن يجعل منها مبدأً لعلاقته مع غيره سواء كان هذا يوافقه أو يخالفه.

وكما هو ظاهر، فإنّ هذا أحد أصول العلمانية المعاصرة، إذ إنها لا تُجيز أن يكون الدين سبباً في بناء علاقة بين الأفراد، لأنّ ذلك نوعُ تدخُّلٍ في السياسة، والسياسة في تلك النظرية لا دخل للدين فيها.

وينطلق أنطون في موقفه هذا من رأيه فيما قرره ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة، وما قاله من أنه لا يجوز البحث في أصول الشرائع بالعقل، وقد بينت ـ سابقاً ـ السببَ الذي من أجله قال ابن رشد ذلك، ولكن سننقل كلام أنطون المتعلق بذلك، فقد قال: «ونحن لا نجاوب عن ذلك بما كان يجيب به ابن رشد بأنه لا يجب البحث في هذه المسائل عقلياً، فإن العقل في هذا الزمان لا يعرف حدّاً لبحثه، ومتى وُضِعَ له حدٌّ فإنّ ذلك بمثابة خنقه وقتله[2]»، واعتبر ما قاله ابن رشد من مبادئ الشريعة وعدم جواز البحث عقلياً فيها حاجزاً للعقل، وقرّر فقال: «ولكن شيطان العقل قد يتغلب أحياناً على الحاجز

---

(١) ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص١٢١.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢٢.

الموضوع أمامه فينسفه نسفاً مهما كان قوياً. وحينئذ تزلزل الأرض زالزالها وتخرج أثقالها، وتَسقط مبادئ وتَقوم مبادئ[1]».

فما جواب فرح أنطون إذن؟ لقد اقترح نظريته الخاصة وحاصلها يقوم على الفرق بين وظيفة العقل والقلب، وقرّر ما حاصله أن الدين من وظيفة القلب، وأن الدنيا من وظيفة العقل، ومن الواضح أن هذا المقترح مبنيٌّ على الديانة المسيحية وما انتهى إليه الأوروبيون في هذا الشأن، وهو الفصل بين الدين والدنيا، وتقرير أن الدين ليس من وظائف الأدلة العقلية، وأنه لا يجوز أن يسعى إلى إثبات الدين ولا إلى نفيه بالأدلة العقلية، وهو مستمَدٌّ من مذهب ابن رشد، أو جانب مهم من جوانبه كما وضحته في محله. ولنستمع إلى بعض ما قاله أنطون في هذا الخصوص: «إن العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل، لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان، وأما الدين فيجب أن يوضع في دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص في أصولها، وليس يجوز أن يُقال إن هذه القسمة إلى عقل وقلب بدعة في العلم وهادمة لسلطته؛ لأن العلم يريد البحث في كلِّ شيء، وكُلِّ أصل، فإنَّ العلم نفسه لا ينكر عجزه في بعض الأحيان[2]».

والحقيقة أن ما قرَّره فرح أنطون لا يبتعد كثيراً عن موقف ابن رشد، بل هو مستفاد منه، مع تأثر إضافي بفلاسفة التنوير في أوروبا، لأن ابن رشد مع إقراره بالدين وإصراره على وجوب العمل به من أجل الوصول إلى الفضائل العملية، إلا أنه رفض إعمال البراهين العقلية في مبادئ الدين، وذلك كما بينتُ لئلا يعود ذلك بالتشكيك على العوامِّ أو فتح منافذ لا يؤمَنُ عواقبها. وهذا هو عين ما يقرره فرح أنطون في هذا العصر، مع بعض تحوير متلائم مع نظرته إلى الأديان وفصلها أصلاً عن الحياة المدنية، وهو في ذلك يخالف ابن

(١) ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص٢٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢٢ـ٢٢٣.

رشد الذي ينادي بضرورة الالتزام بالأحكام الشرعية للأديان حفظاً للنظام وتربيةً للأنام!
وربما يكون موقفه تطوراً طبيعياً لما قرره ابن رشد، فإن الموقف الطبيعي للإنسان غير المسلم الذي يرى كلام ابن رشد، أن يأخذ شطره الذي يمنع من إقامة الأدلة العقلية على المبادئ الشرعية، ثم يرفض الأخذ بالأحكام الشرعية العملية لأنه غير مسلم، وهذا هو موقف كل واحد لا يرى وجوب دعوة الآخرين إلى الإسلام، وهذا قد يكون أساساً عظيماً يستند عليه الدّاعون إلى العلمانية المعاصرة.

وقد يظهر ذلك الموقف لفرح أنطون مخالفاً تماماً لابن رشد كما قرر ذلك بعض الباحثين[١]، فقرر أن ابن رشد حرص على إثبات الاتصال بين الفلسفة والدين، ولكن فرح أنطون قرر الانفصال، وقال: «إلا أنه مما يلفت الانتباه هنا أنه في الوقت الذي حرص فيه ابن رشد على إبراز فكرة الاتصال بين الشريعة من جهة والحكمة من جهة أخرى، فإن أنطون يحاول المضيَّ بالمسألة نحو اتجاه معاكس، بمعنى أنه يحاول تكريس الانفصال بينهما، بل بين كُلّ ما هو ديني وكُلّ ما هو دنيوي، ومن ثم نجد أنه لا يتردد في هذا السياق في توجيه اللوم إلى ابن رشد على محاولته التوفيق بين الفلسفة (العلم) من جهة والدين من جهة أخرى»، وقد أَيَّدَ الأستاذ نبيل عبد الحميد ما قررته في **أن ما كان يرنو إليه فرح أنطون من استدعائه ابن رشد إنما هو الوصول إلى هذه النتيجة، وهي التأسيس للعلمانية، بمعنى الفصل بين الدين والدنيا**، وذلك لتأثره بما شاع في أوروبا ولا سيما في فرنسا العلمانية في أعقاب الثورة الفرنسية، وذلك من خلال اتخاذ ابن رشد كأصل وشاهد له من هذه المنطقة يعتمد عليه في تقرير هذا المبدأ[٢].

---

(١) عبد الحميد، نبيل، ط١، ١٩٩٩م، **رؤية عربية معاصرة لابن رشد ومحاولة لاستلهام عقلانيتها وتوظيفها في خدمة مشروع النهضة**، بحث ضمن سلسلة المائدة الحرة ـ ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة ج٢، ص١٧٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٧٥.

ولا يغيب عن الذهن أن فرح أنطون كان يعتبر هذا الفصل الذي ينادي به، الأساسَ العظيم الذي لا يمكن أن تقوم نهضتنا إلا بناءً عليه، وهذا الاتجاه قد صار تياراً له أنصاره الكثيرون ونتاجه الفكري في زماننا المعاصر، كما سيظهر معنا في الفصل القادم.

تعليق ونقد:

ظهر لنا مما مضى بيانه من جهود فرح أنطون، أنه كان متابعاً بصورة ظاهرة للاتجاهات الفكرية التنويرية في أوروبا، وأن استدعاءه لابن رشد لم يكن إلا ليعتمد عليه في المناداة بالفصل بين الدين والدنيا، أما آراؤه الفلسفية الأخرى فلم تكن لتهم فرح أنطون جداً، بل كان يهمه الموقف الذي يؤول إليه كلام ابن رشد.

وأما تفريقه بين الدين والدنيا، فإن صحَّ ذلك في المسيحية بسبب التحريف الذي طرأ عليها فلم تعد قادرة على مواكبة أحكام العقول، فإنه لا يمكن القبول به في حق الإسلام، وليس كل الأديان سواء. ويجب أن يلاحَظَ أن العلمانيين لا يهمهم توجيه النظر إلى التحريف الواقع في الأديان غير الإسلام، في بناء نظرتهم العلمانية وإيجابهم الفصل بين الدين والدنيا، بل إنهم ينظرون إلى الأصول الكلية، كإثبات وجود الإله، ونزول الشرائع، ووجوب تحكيمها، وذلك بغض النظر عما إذا كانت الشرائع محرَّفة أو لا، فإنهم يعتقدون أن هذه الأصول بعينها مخالفة للعقل والعلم، وأنها لذلك لا يجوز بناءُ أيِّ حكمٍ عمليٍّ عليها لأنها راجعة إلى محض أوهام، ثم على التسليم بأصولها، فلا يمكن البناء عليها لاختلاف التأويلات عند أتباعها، أو تَعَذُّر الوصول إلى الصواب فيها.

وظهر أن فرح أنطون كان متابِعاً في آرائه التي ذكرها لبعض الباحثين الغربيين في ابن رشد، وخاصة رينان في كتابه «ابن رشد والرشدية»، فإنه كان يستمد منه كثيراً، أما هو في نفسه فلم يكن واسع المعرفة بالفلسفة ولا بابن رشد ولا بما قرَّرَهُ المتكلمون[1]، بل

---

(١) انظر في ذلك ما صرَّح به د. عبد المجيد الصغير في: الصغير، عبد المجيد، (٢٠٠١م)، **عودة الفيلسوف**: =

اكتفى بالاعتماد على رينان وعلى غيره اعتماداً ظاهراً، وإن حاول أن يخفي ذلك الاعتماد الكبير كما لاحظه أيضاً الأستاذ نبيل عبد الحميد[١].

ومما يؤكد هذا المعنى ما قرّره د. عبد المجيد الصغير: «وهكذا عاد ابن رشد مع فرح أنطون فقط ليظْهَرَ إلى قُرّاء العربية المحدثين في صورة ابن رشد آخر، وهي صورة مليئة بالإسقاطات التي جعلت منه مفكراً مادياً يتأدى فقط بسبب دفاعه عن الأسباب الضرورية في الطبيعة، إلى جملة نتائج يعددها فرح أنطون وكأنها من صميم الفكر الرشدي في إبطال الوحي ونفي المعجزات وبإحاطة العلم الإلهي بالجزئيات وأفعال الإنسان، والقول بتقييد الإرادة الإلهية وجعل أفعال الله أفعالاً اضطرارية ضرورية[٢]».

المتن الرشدي وإشكالية حضوره في الفكر العربي الحديث، وهو بحث قدمه في ندوة: الأفق الكوني لفكر ابن رشد، بمناسبة ثمانية قرون على وفاته، (ط١)، مراكش، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، ص٣٨٢، وقد قال في ذلك الموضع: «فالناظر أولاً في مصادر فرح أنطون حول ابن رشد يصطدم بقلة بضاعته المعرفية بالتراث المباشر لابن رشد، وبثقته العمياء بالتأويلات اللاتينية للفيلسوف المسلم، واعتباره المصادر الفرنسية المعاصرة له، والتي عكست ذلك التأويل ابتداءً من دائرة المعارف الفرنسية إلى كتابات أرنيست رينان، الحجة والبرهان والمصدر الذي لا يطاله الشك في التعرف على جوهر الرشدية».

(١) **رؤية عربية معاصرة لابن رشد ومحاولة لاستلهام عقلانيتها وتوظيفها في خدمة مشروع النهضة**، مرجع سابق، (٢: ١٥٤)، فقد قال: «والملفت للنظر أن أنطون قد جعل كتاب رينان في آخر قائمة المصادر التي استفاد منها في الإجابة على اعتراضات محمد عبده، بل والملفت للانتباه أكثر من ذلك ويثير الاستغراب هو تعبير أنطون عن وجه استفادته من كتاب رينان هذا إذ يقول في هذا الخصوص: «ولكن ما أشد ما كانت دهشتنا حينما كُنّا نتصفح تلك الصفحات الثمينة من كتاب رينان، ذلك أننا وجدنا في كل صفحة منها تصديقاً للخلاصة الفلسفية التي نشرناها من الجزء الثامن من مجلة الجامعة فهي هي بلا زيادة ولا نقصان مع حفظ نسبة الاختصار والإسهاب من المصدرين» الأمر الذي يُفهم منه أن هذا التشابه ليس بسبب أخذ الأول من الثاني، هذا في الوقت الذي تدلنا فيه المقارنة بين الكتابين على أن فرح أنطون لا يعدو كونه ملخصاً دقيقاً للأول». المرجع السابق ص١٥٥.

(٢) **المتن الرشدي وإشكالية حضوره في الفكر العربي الحديث**، مرجع سابق، ص٣٨٢.

ثم توصل الدكتور عبد المجيد الصغير إلى القول: «**هكذا يبدو واضحاً كيف كان استحضار الفكر الرشدي عند فرح أنطون مجرد مطيّة لتمرير جملة معتقدات دينية وتبرير أوضاع سياسية واجتماعية، بدأت تشهدها الساحة العربية منذ أواسط القرن التاسع عشر**[1]».

وهكذا فإنَّ بعض الكُتّاب أعاد استحضار ابن رشد في الزمان المعاصر من أجل الغاية نفسها وبالطريقة ذاتها مع بعض التعديلات، لمجرد تمرير آراء سياسية أو فكرية معينة، **فابن رشد عندهم مجرد فتحُ باب!** كما سيتضح.



(١) المتن الرشدي وإشكالية حضوره في الفكر العربي الحديث، مرجع سابق، ص٣٨٣.

المبحث الثاني
من محمد عبده إلى محمود قاسم

محمد عبده يُمهِّدُ لابن رشد في هذا العصر:

رأينا أن الشيخ محمد عبده حاول أن ينفي عن ابن رشد بعض الآراء التي نسبها إليه فرح أنطون، وقد كانت الطريقة العامة التي سار فيها الشيخ محمد عبده في الدفاع عن ابن رشد والوقوف في وجه أنطون: نَقْدَ ما قدَّمه أنطون من صورة عن أفكار ابن رشد، وبيانَ أنها منقولة عن أغاليط أفهام الأوروبيين الرشديين، ثم إعادة تأويل ابن رشد وتقديمه بصورة يكون أقرب بكثير مما هو عليه في الواقع إلى الشريعة، فهو يحاول بجهد أن يُبْرِزَ أن ابن رشد لم يخالف جوهر الشريعة، وإنما سار بمقتضى النَّظر الصحيح، وما قد يظهر لبعض الكُتَّاب أنه خالف فيه الشريعة فهم مخطؤون في ذلك، وقد واجه الشيخ محمد عبده في ذلك أمرٌ خطيرٌ؛ وهو ضرورة اتخاذ موقف من المتكلمين الذين كان ابن رشد يخالفهم، وبخاصة الأشاعرة، فحاول إظهار أنَّ هناك إشكالات عندهم، أو أنَّ الشريعة تحتمل التأويلَيْن والرأيين، وأنها تتسع لهما، وفي هذا خطورة فِكْرية وتناقض داخليٌّ، والتناقض لا يستمرُّ أبداً! لأنَّ الآراء التي كان ينادي بها ابن رشد تعارض المتكلمين من الأشاعرة، وبعضها يعارض المعتزلة، وعلى كلِّ حالٍ فقد حاول محمد عبده أن يشير إلى قرب ابن رشد من غير الأشاعرة كالمعتزلة، وإظهار أنَّ الأشاعرة ليسوا هم الوحيدين الممثلين للفكر الإسلامي، فإن كان ابن رشد يعارضهم، فقد اقترب من غيرهم، وتفرد ببعض الآراء! وهذا لا يضره كثيراً[1].

---

(١) انظر ذلك في مقالات الشيخ محمد عبده ضمن كتاب ابن رشد وفلسفته، لفرح أنطون، مرجع سابق. وخصوصاً ص١٧٥ ـ ١٨٧.

وهذه الطريقة ـ وبغضِّ النظر عن مدى صحتها ـ سياسيةٌ لا علمية، لأنها محاولة للجمع والتفريق والتقريب والتبعيد، بناءً على غايات وأهداف عملية لا على نظرات نقدية علمية دقيقة.

ولذلك فقد ظهرت آثار هذه الطريقة وفيها نوع من الاختلاف المنهجي عند بعض متابعي محمد عبده ومُكَمِّلِيْ مسيرته، كالدكتور محمود قاسم وغيره، وفي رأيـي أن د. الجابري يقترب كثيراً من هذه المدرسة وإن كان يتميز عنها ببعض الآراء، لكنَّ طريقته الكلية لا تخرج عنها، ولذلك وقع في الأخطاء عينها التي وقع فيها هؤلاء.

وبهذا الدفاع من الشيخ محمد عبده عن الفيلسوف ابن رشد أتاح له المجال الواسع للدخول في هذا العصر بصورة أخرى غير الصورة اللاتينية المعارضة معارضة صريحة للدين في الكثير من الآراء المنسوبة لها، بل أسبغ عليه تقريظاً وترشيحاً ليكون فاتحة جديدة للفكر الإسلامي في هذا العصر! وذلك بعد أن قام بمحاولة تنقيته مما علق به من شوائب راجعة لأفهام أوروبية مغلوطة عنه، مثل نفي عدم إحاطة العلم الإلهي بالجزئيات، وإثبات الاختيار، ومحاولة تقريب رأي ابن رشد في قِدَم العالم إلى الشريعة، وأن الخلاف ليس أصلياً كما يتوهم الكثير، وكذا في الآراء الأخرى التي قدمها ابن رشد.

قال د. عبد المجيد الصغير: «وسوف يكون لهذا الاحتضان الذي أبداه الشيخ محمد عبده للفلسفة الرشديَّة ودفاعه عن انتمائه الإسلامي أثره الواضح داخل مدرسته الإصلاحية التي ستنجح في إنشاء أول خلية بحث تمهد لإعادة كتابة «تاريخ الفلسفة في الإسلام» بإشراف مصطفى عبد الرازق وتلامذته، وسوف يؤكد محمود قاسم ـ وهو أبرز المدافعين عن ابن رشد من بين هؤلاء المتأثرين بالنزعة الإصلاحية لمحمد عبده ـ أنَّ نهضة البلاد الإسلامية في العصر الحديث تتسم بعودة فكر الاعتزال وتمجيد العلم والعناية بالفلسفة[1]».

---

(١) عودة الفيلسوف: المتن الرشدي وإشكالية حضوره في الفكر العربي الحديث، مرجع سابق، ص٣٨٦.

وممن أكّد التوافق بين محمد عبده وابن رشد واعتماد الأول على الثاني وتسويقه له في هذا العصر، محمود إسماعيل، فقال: «وعندنا أيضاً أنه ـ محمد عبده ـ تأثر بابن رشد في كتابيه مناهج الأدلة وفصل المقال في إثبات العلاقة التكاملية بين العلم والدين، كما تأثر برسائل إخوان الصفاء في التماس الحكمة لتطهير الشريعة من الجهالات[١]».

فهناك إذن اشتراك ظاهر بين محمد عبده وفرح أنطون، مع عدم إنكار الاختلاف في الجهات الظاهرة بينهما، ولعل أحدَها كان يُساعِدُ الآخرَ من حيث لا يدري، أو لا يتوقع، ولذلك فقد قال الشيخ مصطفى صبري قولته المشهورة التي نقلتها عنه في مبحث سابق، وحاصلها أن الذي انتصر فعلاً هو الفكر الذي دعا إليه فرح أنطون، فإنّ النخب الفكرية من المثقفين تلقفوا كلامه أكثر مما استقبلوا به كلام الشيخ محمد عبده، وهذه علامة على انتشار العلمانية أكثر فأكثر بينهم، وتأسيس جذورها حتى بين العديد من المسلمين!

ولأجل ذلك نرى باحثاً حَداثياً وهو كمال عبد اللطيف يلاحظ هذا الاشتراك بينهما، فيقول بعدما بيّن ما حصل في أوروبا من حركات التنوير وانقطاع الديني عن السياسي: «فهذا ما حصل في أوروبا، وهذا ما ينبغي أن يحصل في العالم العربي، ولهذا السبب بلور فرح أنطون مشروعَه الإصلاحيَّ في منبر الجامعة، وأصدر محمد عبده بعض الفتاوى الساعية إلى تحقيق نحو من التوازن بين قيم الإسلام وقيم العصر الجديدة[٢]».

---

(١) عودة الفيلسوف: المتن الرشدي وإشكالية حضوره في الفكر العربي الحديث، مرجع سابق، ص٣٨٦.
إسماعيل، محمود، (٢٠٠٧م)، **في تأويل التاريخ والتراث**، (ط١)، رؤية للنشر والتوزيع، ص٧١. وقد عقد عدة فصول في هذا الكتاب يبين فيها هذه المسألة ويربط الشيخ محمد عبده بالأفغاني ليجعلهما مؤسسين لهذا التيار.

(٢) عبد اللطيف، كمال، (٢٠٠٤م)، **نحو حداثة سياسية عربية**، (بلا رقم طبعة)، وهو بحث قدمه للمؤتمر الذي عقده مجموعة من الحداثيين والعلمانيين العرب، منهم محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، وعادل ضاهر، وغيرهم، وأعلنوا فيه عن المؤسسة العربية للتحديث الفكري، وتم نشر تلك البحوث في كتاب بعنوان: الحداثة والحداثة العربية، ص٣٨.

منطلقات محمود قاسم:

يختلف محمود قاسم من جهة منطلقاته عن فرح أنطون، فبينما نرى الأخير يستحضر ابن رشد لا لأنه يعتقد بما يقول به ابن رشد، ولا لكي يروج لكتبه أو فلسفته أو آرائه في الدين، بل يستدعيه لاستغلاله لتثبيت فكرة العلمانية التي كان يراها أهمَّ عمل له، ونحن نرى محمود قاسم يعيد استحضاره، ويحاول إحياء تراثه لأنه يعتقد إلى حدٍّ كبير بالآراء التي قررها، ولذلك نراه يتكلم بحرقة ومحبَّة خالصة له، ولذلك يدافع عنه أمام من حرَّف أفكاره أو استغله بما لا يليق كما قام به كثير من الرشديين في أوروبا، أو اعتمد عليه وأنكر هذا الاعتماد (نَحْوَ توما الأكويني)، فهو يحاول أن يعرض فكر ابن رشد كما يفهمه هو، ولذلك فإنه يتمسك ـ لمحبته له ـ بأغلب آرائه في مناقشة الأشاعرة وغيرهم من الفلاسفة أو المتكلمين، وتراه لا يحيد كثيراً عن ذلك، معتقداً في قرارة نفسه أنه قد أصاب كلَّ الإصابة فيما حاوله من نقد الآخرين.

ومن جهة أخرى فسوف نجد في محمود قاسم جانباً آخر سلبياً، وهو أنه يحاول أن يبتعد بابن رشد كثيراً عن أن يكون متابعاً لأرسطو في آرائه الفلسفية، ولذلك تراه يحاول أن يجعل حربه مع الأشاعرة، لا حرباً بين فيلسوف متابع لأرسطو وبين متكلمين هاجموا تلك الفلسفة، ممثلين في الغزالي، ولكنه يحاول أن يُصَوِّره مدافعاً عن الطريقة الشرعية الخالصة والمعبر عن الإيمان القوي المنبعث عن الاعتقاد الصادق بالإسلام، الذي لا يوجد له أي أهداف وراء ذلك، وهذه صورة مثالية له كما أراها! وهي بعيدة بعض البعد عن الحقيقة التي تجلت لي في أثناء البحث والدراسة. ولذلك السبب فإنه يحاول أن يميل به نحو جانب المعتزلة، فبدل أن يقول إنه رجح جانب الفلاسفة في مسألة صدور العالم أو الحسن والقبح

= وأهم أهداف تلك المؤسسة نشر الحداثة والعلمانية في العالم العربي، ودعم الباحثين الشباب ودفعهم في هذا الاتجاه، وحث الجهات السياسية في الدول العربية على هذا الخيار.

أو غيرها، تراه يقول إنه يميل إلى جانب المعتزلة[١] وكان يضمُّ إليهم الماتريدية ويحاول أن يضعهم في مقابل الأشاعرة، علماً بأن الماتريدية والأشاعرة لا يوجد بينهم خلاف أصلي في أي مسألة من مسائل علم التوحيد، ولا في موقفهم من الفلاسفة والمعتزلة، ومع ذلك كان الدكتور يدَّعي أنَّ الماتريدية أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشاعرة[٢]، وهكذا يحاول أن يبعد شبح متابعة ابن رشد للفلسفة اليونانية ممثلةً بأرسطو المستلزمة للقدح في مقولاته ومواقفه، وذلك لأنَّ لأرسطو آراء عديدة مخالفة للدين كما هو مشهور، فإن كان متابعاً له، فسوف يُفضي ذلك إلى أنْ يحكم عليه بالمخالفة للدين ولو في بعض القضايا! وهو ما لا يريده د. محمود قاسم.

أما سبب ميله إلى المعتزلة فأمرٌ مشهور في هذا العصر، وهو أنَّ كثيراً من الباحثين صاروا يعتقدون أنَّ المعتزلة أقرب إلى العقل الصحيح من الأشاعرة، ولذلك تراهم يكادون يجمعون (وخاصة المتأثرين منهم بالدراسات الأوروبية والجامعات الغربية) على هذا الموقف، فيصدر منهم كثيراً أن الأشاعرة عبارة عن جماعة تحكموا بالعقل والنقل لمآرب سياسية، والذي يحاول العدل منهم تراه يصرح بصواب الأشاعرة أو قربهم من الصواب في بعض الآراء.

على كلِّ حال فسوف أحاول أن أعرض بعض أهمّ الأمور التي قرّرها محمود قاسم في بحوثه حول ابن رشد، وسوف أهتمُّ ـ أساساً ـ بالقضايا التي تهمُّ موضوع الدراسة.

---

(١) وإن صرّح الدكتور في أواخر الكتاب أن ابن رشد يخالف المعتزلة أيضاً مع مخالفته للأشاعرة وذلك في أكثر من مسألة. انظر: قاسم، محمود، ط٣، ١٩٦٩م، ابن رشد وفلسفته الدينية، مكتبة الأنجلو المصرية، ص١٨٧.

(٢) قاسم، محمود، مقدمته على مناهج الأدلة، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مكتبة الأنجلو المصرية، ص١٨ـ١٩، وفي مواضع عديدة من هذه المقدمة. فقد قال: «وهناك مدرسة ثالثة من المتكلمين، ونريد بها مدرسة أبي منصور الماتريدي، تلك المدرسة التي أرادت هي الأخرى، أن تجمع بين الشرع والعقل. وهي في رأينا أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشاعرة، على عكس ما جرت به الآراء السائدة».

أمثلة على آراء الدكتور ومتابعته لابن رشد:

يصور محمود قاسم كغيره من الكُتّاب أن الفقهاء كانوا أصحاب نفوذ واستفادة من هذا النفوذ، وأن عداوتهم لابن رشد كان من أهم أسبابها رغبتهم بالمحافظة على نفوذهم ومكاسبهم التي كانوا يكسبونها في دولة الموحِّدين[١]، ومما قاله في ذلك: «إن السبب الذي نميل إليه هو ما فطن إليه رينان من قبل، وهو أن الفقهاء ورجال الدين نقموا على الفلاسفة حظوتهم عند أمير المؤمنين ونَفَّسُوا عليهم علو مكانتهم، فأرادوا أن يطيحوا بنفوذهم، وأن يُنَحّوهم عن وظائفهم ومراتبهم حتى تكون نهباً موزعاً بينهم هم أنفسهم[٢]»، وهذا تعليل بعيد، كما يدلُّ على مآرب نفسية فيمن ذهب إليه (أعني: رينان) ومن تبعه، وهو تشكيك غير مستند إلى دليل في الفقهاء والعلماء الذين يسميهم رجال الدين تبعاً للغربيين.

وهو في مبالغته في تعظيم ابن رشد يمهد عند الترجمة له بأن لابن رشد الجد كلاماً في التوفيق بين الدين والعقل، وأن ابن رشد الحفيد كان يريد بعمله تحقيق رغبة جده[٣]! والحقيقة أن هذا الافتراض غير مبني على دليل مطلقاً، فإنَّ ابن رشد الجدَّ (٥٢٠هـ/ ١١٢٦م) كان أشعرياً محضاً، والتوفيق حاصل عنده بين العقل والدين بواسطة اعتقاده بالمذهب الأشعريِّ، ولذلك فقد أفتى فتواه المشهورة بأنَّ من يُشكِّكُ في الأشاعرة فإنه يستحق التعزير، وذلك قبل أن يولَد حفيده الفيلسوف[٤]، ومن جهة أخرى، فإنَّ ابن رشد

---

(١) ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص١٢.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص١٤.

(٤) وهذه الفتوى تكتسب مكانتها من جهات عديدة؛ منها أن السائل كان أمير المسلمين بمراكش أبا الحسن علي بن يوسف بن تاشفين اللمتوني (٥٣٧هـ/ ١١٢٣م)، وثاني ملوك دولة الملوك الملثمين المرابطين، والمفتي هو من هو شهرة وعلماً، والمسؤول عنه علماء الدين مثل أبي الحسن الأشعري والباقلاني والإسفرايـيني وابن فورك والجويني وأبي الوليد الباجي ونظرائهم ممن ينتحل الكلام ويتكلم في أصول =

لم يكن يريد التوفيق فقط بين العقل مطلقاً وبين الدين، بل كان يريد التوفيق بين فلسفة أرسطو وبين الدين، على طريقة لا توافق الدين كما بيّنا وإن زعم خلافَ ذلك. ولا أعتقد أن جدّه كان ليوافق على هجومه على المذهب الأشعري وعلى علماء الأشاعرة بهذه الطريقة!

وحاول محمود قاسم الدفاع عنه ودفعَ أسباب محنته، ولمْ أرَ له قولاً مقنعاً في ذلك، فضلاً عن أنّي بيَّنت حقيقة المحنة وفترتها التي دامت فيها، في أول هذه الدراسة. والغريب أنه قال إن أحد أسباب محنة ابن رشد مخالفته لطريقة الفلاسفة والأشاعرة في التدليل على العقائد[1]، وقد رأينا أن طريقة ابن رشد كانت مخالفةً للأشاعرة وخادمةً لأرسطو من الفلاسفة، نعم إن قصد أنه خالف ابن سينا والفارابي في بعض الأمور، فمُسلَّم، ولكن إطلاق القول هكذا غير مُسلَّم.

ومن الطبيعي والحال هذه، أن تكون مشاعره تجاه ما جرى لابن رشد وإهماله من أهل ملّته، وعدم تبعيتهم له تماماً كما يحبُّ، أنه تحسر على تضييعهم إياه، فقد قال: «فحرم بنو مِلّته من تلك الآمال التي كان يحمله إنتاج هذا الفيلسوف، ونعني بتلك الآمال هذه: الحركة العقلية التي تحققت في أوروبا، بفضل من أطلقوا على أنفسهم اسم الرشديين[2]»، وقال: «أما ما نعلمه، فهو أن هذا الأدب الشعبي[3] حجب عن المسلمين حقيقة مفكر من

= الديانات، وكان السؤال عن حكم من يسبُّهم ويكفرهم أو يتبرأ منهم وينحرف بالولاية عنهم ويعتقد أنهم في ضلالة وخائضون في جهالة، فماذا يفعل في حقيهم؟ وهذا هو حاصل السؤال، **وأما الجواب** فجاء فيه أن هؤلاء العلماء ممن يجب الاقتداء بهم، لأنهم نصروا الشريعة وأبطلوا الشُّبه وأوضحوا المشكلات وبينوا ما يجب أن يُدانَ به من المعتقدات، فلا يعتقد بأنهم على ضلالة وجهالة إلا غبي جاهل أو مبتدع زائغ. فيجب تبصير الجاهل بهم، وتأديب الفاسق، ويستتاب المبتدع الزائغ. [انظر الفتوى والجواب في: **فتاوى ابن رشد**، ت. د. المختار بن الطاهر التليلي، ط١، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، دار الغرب الإسلامي، (٢: ٨٠٣ـ٨٠٥)].

(١) **ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص٢٦، ٢٩.**

(٢) **المرجع السابق، ص٣١.**

(٣) يريد بقوله هذا الأدب الشعبي، أي: ما شاع بين الناس من ذم ابن رشد، وما أتى على ألسنة الشعراء من شعر فيه، وقد أورد بعض الأمثلة على ذلك. [انظر كتاب **ابن رشد وفلسفته**، مرجع سابق، ص٣٢].

أكبر مفكريهم عرف الآخرون فضله وعبقريته قبلهم»، ولا تخفى على أحدٍ مبالغة الدكتور في هذا التحسر.

ولم يُخْفِ محمود قاسم أنَّ تلامذة ابن رشد كانوا أول من تبرأ منه وترك معظمهم نشر تعاليمه[١]، وقد أشرتُ إلى ذلك في الترجمة.

ومن الطبيعي أن يستنكر أيضاً ما فعله المسيحيون الغربيون من تشويه لآراء ابن رشد[٢]، وذلك لأن آراءه كما فهمها ونسبها إليه الغربيون لا يمكن أن يتوافق بعضها مع تعاليم الإسلام، ولذلك فكان من اللازم عند الدكتور إعلان الذم لهم.

وكان من المتوقع أيضاً أن يحاول بكل ما وسعه من جهد ولو اعتماداً على تآليف المستشرق أسين بلاسيوس أن توما الأكويني الذي يعتبره المسيحيون في أوروبا العقل المدبر لهم، قد استفاد كثيراً من ابن رشد، وأنه ردَّ على الرشديين الذين شَوَّهوا فلسفته بالاستعانة بنفس فلسفة ابن رشد الصحيحة[٣] التي اطلع عليها من الترجمات الصحيحة التي اطلع عليها إما مباشرة أو بواسطة بعض زملائه وهو ريموند مارتان من طائفة الدومينيكان الذين ابتعثوا من قبل رئيس كنيسة طليطلة إلى بلاد المغرب لدراسة اللغة العربية وكتب الفلسفة والدين، واستغرب كيف أن توما الأكويني لم يصرح باستفادته تلك، بل أظهر علومه وكأنه المكتشف لها بلا اعتماد على أحد مطلقاً، ولذلك عظَّمه المسيحيون في بلاده جداً[٤]، وما قرره الدكتور لا نراه بعيداً، فإن للغربيين في ذلك أمثالاً عديدة، استفادوا كثيراً من المسلمين وعلومهم ولكنهم أصرُّوا على إخفاء استفادتهم منهم.

---

(١) انظر: ابن رشد وفلسفته الدينية، مرجع سابق، ص٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص٣٩ ـ ٤٤.

(٣) المرجع السابق، ص٥٢.

(٤) المرجع السابق، ص٤٧ ـ ٤٩.

وقد حاول محمود قاسم أن يبرز أنَّ ابن رشد كان أصيلاً في آرائه التي قال بها، وأنه كان منطلقاً من القرآن الكريم والأدلة الشرعية الصحيحة، وهذا فيه ما فيه مما بينته سابقاً، وأنه كان مخالفاً للمتكلمين وخاصة الأشاعرة منهم، الذين ابتعدوا ـ في نظر الدكتور ـ عن لنهج الصحيح، وذلك في عدة مواضع ككلامه في أن الحدس الصوفي لا يجوز أن يكون معياراً للعقيدة، بل النظر الصحيح هو المعتبر، وهذا لا يخالف فيه الأشاعرة أصلاً ولا الصوفية الملتزمون بمذهب أهل السنة، خلافاً لما يتوهمه[١]، فتأييد النظر العقلي ليس أمراً خاصاً بالفلاسفة، بل إن المسلمين يوافقون على ذلك وأولهم المتكلمون، وأما ما زعمه من تميز لابن رشد الحفيد من قوله بأنه لا مانع شرعي من الأخذ من نتائج أفكار الشعوب الأخرى، ما أصابوا فيه، سواء أكانت تلك نتائج جهود فلاسفة أو غيرهم، فهذا الرأي لم يختلف فيه المتكلمون فضلاً عن سائر المسلمين، فإنهم قرروا كما نصَّ الإمام الغزالي على أنَّه ليس جميع علوم الفلاسفة مذمومة، بل إننا نخالفهم في بعض مسائل الإلهيات، أما الرياضيات والطبيعيات ونحوها، فلا نخالفهم فيها مخالفة مقصودة، إلا ما ثبت لدينا خطؤهم فيه، فهذا الموقف من الاستفادة من علوم الآخرين ومعارفهم ليس أمراً خاصاً بابن رشد، كما يُوهِم كلام الدكتور[٢].

وقد قلتُ إن محمود قاسم يعتقد أن ابن رشد لم يخالف الدين مطلقاً في نظره العقلي، ومما قاله في هذا المجال: «أما أبو الوليد ابن رشد فقد كان فيلسوفاً عقلياً ومؤمناً في الوقت نفسه، دون أن يكون في ذلك تناقض ما، ودون أن يضطر إلى تحقير عقله أو الغض من شأنه، كذلك كان مؤمناً مخلصاً لأنه حاول التوفيق بين دينه وبين فكرته الفلسفية[٣]».

ويبدو أنَّ محمود قاسم لم يفلح تماماً حين اكتفى بمجرد عرض رأي ابن رشد في

---

(١) انظر: ابن رشد وفلسفته الدينية، مرجع سابق، ص٥٧ ـ ٥٨.

(٢) المرجع السابق، ص٦٥ ـ ٦٩.

(٣) المرجع السابق، ص٧٢.

مختلف المسائل، ولم يكلف نفسه بالبحث وراءه ومتابعة نقوده التي وجهها إلى الأشاعرة في مباحث الأدلة على وجود الله تعالى ومناقضته للإمام الجويني والغزالي وغيرهم، ودعوى أنهم غفلوا عن الاعتماد على دليل الاختراع والإتقان[(١)]، وقد أظهرت في أثناء البحث أنه قد خالف مقتضى الإنصاف في ذلك كله، ووقع في تناقضات ومغالطات واضحة، وفي أثناء كلام الدكتور فقد رفض أن يكون ابن رشد قائلاً بِقِدَم العالم[(٢)]، مع أنَّ له نصوصاً صريحة في قِدَم مادة العالم[(٣)]!

وقد تابع ابنَ رشد متابعة تامة في دعواه المتكررة بأنَّ الأشاعرة يكتفون بالأدلة الجدلية في حين أن ما يأتي به هو برهاني، وأحياناً يقول إن ما يعتمده الأشاعرة بعيد عن أذهان العامة (الجمهور) بخلاف ما يقول به هو[(٤)]! وقد وضحتُ بُعْدَ ذلك كلِّه عن الصواب في أثناء البحث.

---

(١) انظر: **ابن رشد وفلسفته الدينية**، مرجع سابق، ص٧٨ ـ ٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص٨٦، ص٩٦، فقد قال: «لكن فيلسوفنا لا يذهب مذهب أرسطو في القول بأنَّ حركات الأفلاك السماوية في هذا العالم قديمة، بل يرى أن الأفلاك وحركاتها مخلوقة لله من العدم وفي غير زمان». ص٩٦.

(٣) انظر قاسم، محمود، (١٩٦٩م)، **مناهج الأدلة في عقائد الملة ـ المقدمة في نقد مدارس علم الكلام**، (ط٣)، مكتبة الأنجلو المصرية، ص١١ ـ ٢٨.

(٤) انظر: **ابن رشد وفلسفته الدينية**، مرجع سابق، ص٨٢. وأيضاً ص١٠٥. فقد قال في مبحث الوحدانية: «وقد اعتمد الأشاعرة كما يقول ابن رشد على هذه الآيات فاستنبطوا منها دليلاً متكلفاً يقوم على أساس طريقة الجدل التي لا ترقى إلى مرتبة البرهنة المنطقية، والتي تقصر دون شك عن الوصول إلى ما يقرب من الوضوح الذي يتجلى من الدليل القرآنيِّ».

وانظر أيضاً ما قاله د. محمود قاسم في مقدمته لتحقيق كتاب الكشف عن مناهج الأدلة ص٩: «في حين أن المتكلمين أشاعرة أم معتزلة اتبعوا منهجاً فلسفياً أقل وضوحاً وقوة، وإنما كان منهجهم منهجاً واهياً لأنه كان منهج جدل، لا منهج إقناع، ولذلك فهو لا يصلح في الحقيقة لا للعلماء ولا للعامة».

ومع دعوى محمود قاسم أنه ناقد فذّ لمدارس علم الكلام، فقد كان الأولى به أن ينقد ما غالط به ابن رشد في كلامه في مسألة الوحدانية ونقده لكلام المتكلمين، ومع ذلك لم نره يتكلم بكلمة واحدة ناقداً ابنَ رشد[١]! والحقيقة أنني لا أرى في عمل الدكتور إلا اندفاعاً وراء ابن رشد ومتابعة له بكل قواه النفسية، وذلك قريب من رأي الدكتور علي سامي النشار فيه، كما سأذكره في خاتمة هذا المبحث.

ومع وضوح بطلان رأي ابن رشد في الجسمية حيث رأى أنّ الشريعة أقرب إلى التصريح بالجسمية، مع أن الله تعالى في اعتقاده الباطن ليس بجسم كما بينتُ ذلك في هذا البحث، وزعم أنّه يجب على عامة الناس اعتقاد ما يزعم أنه ظاهر الشريعة، وأنّ اعتقادهم التنزيه يفسدهم! وقد نقلنا ذلك كله من كلامه، إلا أن محمود قاسم لم يعلق على رأي ابن رشد مطلقاً بل اكتفى بإيضاحه وتقريره، دون أن يوجه إليه أي نقدٍ[٢]! وكان من ضمن ما قاله: «ولذا يرى ابن رشد أن من واجب العلماء ألا يخرجوا عما رسمه لهم كتاب الله، بمعنى أنه ليس من شأنهم أن يُصرِّحوا للجمهوز بنفي هذه الصفة، على غرار ما فعل الأشاعرة والمعتزلة من قبل، وإلا وقع المحظور بأن يتأول الناس كثيراً من الآيات التي يجب عليهم أن يحملوها على ظاهرها[٣]»، وقال: «ومن الأكيد أنّ الشرع لم يشأ التصريح بنفي الجسمية عنه سبحانه لأن ذلك يفوق مدارك العامة[٤]».

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة، المقدمة في نقد مدارس علم الكلام، مرجع سابق، ص٢٩ ـ ٣٦، ولم يتكلم أيضاً بنقد لابن رشد البتة في هذه المسألة في كتابه الآخر، أعني: ابن رشد وفلسفته.

(٢) ابن رشد وفلسفته الدينية، مرجع سابق، ص١٣٦ ـ ١٤١.

ـ قاسم، محمود، مناهج الأدلة في عقائد الملة، المقدمة في نقد مدارس علم الكلام، مرجع سابق، ص٣٦ وما بعدها، وأيضاً ص٧٢ وما بعدها، وذلك في أثناء تقريره للجهة، وفي أثناء ذلك الكلام على الجسمية حيث لم يفرد لها مبحثاً خاصاً.

(٣) المرجع السابق، ص١٣٩.

(٤) المرجع السابق، ص١٤٠.

وكذلك فعل في مسألة الجهة[١] والرؤية[٢]، ولم يزد على توضيح رأي ابن رشد، وزعم أن المتكلمين عموماً أَوَّلوا القرآن بلا قاعدة تضبط التأويل، فأدى ذلك إلى تفريق الأمة، ودافع محمود قاسم عن ابن رشد ضدَّ من اتهمه بأنه يتملق الحشوية أو العامة ليكسبهم ضد المتكلمين من الأشاعرة، فقال إنه إنما يقول ما يعتقد به[٣]! ولكن الصحيح أنَّ من كان يتبع النظر الصحيح فإنه يبعد أن يقع في ذلك القدر العظيم من المغالطات التي وقع فيها ابن رشد في أثناء جداله مع المتكلمين من الأشاعرة.

ونرى الدكتور محمود قاسم أيضاً متابعاً ملتزماً بابن رشد لا يتعداه حتى في تشنيعه وإن كان مغالطاً، وذلك في مسألة العلم، فإنه حكم على من يقول بأن الله تعالى يعلم الأشياء الحادثة بعلم قديم أزلي بالبدعة، وزعم أن هذا يستلزم الإشكال عند الناس ويوهم حلول الحوادث بالذات[٤]، على أنه لم يحرر الأصل في الإشكال في هذه المسألة وهو: هل الله تعالى عالم بالجزئيات أم لا؟

وفي مسألة حدوث العالم، اعترف بأن ابنَ رشد حوَّر فلسفة أرسطو «تحويراً عميقاً لكي تتفق مع ما جاء به الدين»[٥]، وهذا يعني أن ظاهر فلسفة أرسطو مخالف للدين،

---

(١) قاسم، محمود، **ابن رشد وفلسفته الدينية**، مرجع سابق، ص١٤١ ـ ١٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص١٥٠ ـ ١٥٥.

وأيضاً: **مناهج الأدلة في عقائد الملة، المقدمة في نقد مدارس علم الكلام**، مرجع سابق، ص٨١.

(٣) **ابن رشد وفلسفته**، مرجع سابق، ص١٤٩.

(٤) **مناهج الأدلة في عقائد الملة، المقدمة في نقد مدارس علم الكلام**، مرجع سابق، ص٥٥.

كما زعم أيضاً أن المتكلمين يقولون بأن علم الله تعالى زماني وأنه يوصف بالزمان الماضي والحاضر والمستقبل، وهذا غريب جداً بل مبالغة منه في الشطط. وصوَّر المشكلة كأن المتكلمين يقولون إن علم الله تعالى مسبَّبٌ عن وجود الحوادث، وهذا لم يقل به إلا القدرية القدماء، أما الأشاعرة فلا أحد منهم يقول بذلك، ولا ريب في أن دعاويه هذه من أثر محاولته الدائبة ترويج مذهب ابن رشد.

(٥) **ابن رشد وفلسفته الدينية**، مرجع سابق، ص١٦٣.

ولكنه لا يدلُّ على أنَّ ابن رشد ناقض أرسطو، بل أعاد تفسير كلامه بصياغته صياغة لفظية جديدة لتبدو للناظرين محتملة في نظر الشرع، ولذلك لجأ إلى القول بأنَّ العالم لا يقال عليه حادث ولا قديم، لأن الحادث يجب أن يسبقه زمان ومادة وسبب فعّال، والقديم لا يحتاج إلى مادة سابقة ولا زمان ولا علة موجِدة، «أما النوع الثالث من الموجودات فهو الذي يُعَدُّ وسطاً بين الوجودين السابقين، فهو يوجد بسبب علة أرادت وجودَه، لكنه يوجد من غير مادة وفي غير زمن، إذ قبل وجوده لم يكن هناك معنى للزمن، وهذا الوجود هو العالم الذي خلقه الله من العدم، والذي كانت حركته أساساً لتقدير الزمن[(١)]»، وقد بينت التضارب الحاصل في كلام ابن رشد في موضعه، وحاصله أنه يقرر في مواضع أن مادة العالم قديمة، وفي مواضع أخرى يقول إنّ رأي المتكلمين القائل بأن مادة العالم محدثة ورأي الفلاسفة لا يختلفان، بل يرجع أحدهما إلى الآخر.

ولا شك أنّ الذي أوقع ابن رشد في هذه المحاولة التوفيقية الصعبة هو عدم رغبته في التصريح بخطأ أرسطو في قوله بقِدَم مادة العالم.

ولم يُنبّه على أن رأي ابن رشد في مسألة الخير والشر هو عين رأي الفلاسفة، وأنَّ ذلك الرأي ليس من اختراعه بل كان موافقاً فيه للفلاسفة ومتابعاً لهم[(٢)]، وقد قدمتُ النقول التي تثبت ذلك.

ولم يذكر كذلك أن ما قرره إن أخذ على إطلاقه فإنه يؤول إلى جبرية حتمية في أفعال الإنسان لأنه عزا الأسباب الداخلية إلى الأسباب الخارجية، والأسباب الخارجية ليست راجعة إلى إرادة الإنسان بل إلى الأفلاك ونحوها[(٣)].

---

(١) ابن رشد وفلسفته الدينية، مرجع سابق، ص١٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٩٠.

(٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة، المقدمة في نقد مدارس علم الكلام، مرجع سابق، ص١١٨ ـ ١٢٠.

وكذلك فعل في مبحث البعث حيث لم يُنَبِّه[1] على أنَّه ترك الباب مفتوحاً لمنكري البعث الجسماني إذ اكتفى في كلامه ـ كما نقلته ـ بالبعث الروحاني، وأنكر أن يكون الفلاسفة المتقدمون منكرين للبعث الجسماني، وحجته كانت أنهم لم يكونوا يخوضون في الشرائع لمخالفة ذلك أصول الحكمة القاضية بوجوب الحرص على ما ينفع الناس في الفضائل وهي الشريعة! وإن كانت خلاف مقتضى الحق والعقل كما في مسألة الجسمية!

واكتفى محمود قاسم بنقض قول من اتهم ابن رشد بنفي الحياة الآخرة، كما شاع بين الأوروبيين في القرون الوسطى! ولكن المسألة عند الإسلاميين لم تكن مجرد إنكار الحياة الأخرى، بل كانت إنكار البعث الجسماني، وقد أوردتُ ما قاله ابن رشد وما نسبه إلى الغزالي من تناقض فيه، وأظهرتُ أنه لم يكن مصيباً فيما قال.

خاتمة لهذا المبحث:

ظهر في أثناء المبحث السابق أنَّ فرح أنطون كان غائيّاً في استدعاء ابن رشد، وظهر أنَّ أعظم مسألة تؤرق فرح أنطون كانت الوصول إلى الفصل بين الدين والدولة، أي: تأسيس مبدأ العلمانية، وقد اعتمد فيه على رأيه في الفصل بين الحكمة والشريعة، وإن كان ظاهر كلامه محاولة إثبات الاتصال، ولكن حقيقة الرأي وجود الانفصال الحقيقي بينهما، إذ الشريعة قائمة لا على العلم الصحيح المطابق بالضرورة، بل يمكن أن يكون فيها آراء وأحكام غير مطابقة للحق ولما في نفس الأمر، إلا أن ذلك غير مذموم عند ابن رشد، لأن المقصود من الشريعة هو إيصال الناس إلى الفضيلة العملية، وقد يتوصل إلى ذلك بما ليس حقاً في نفس الأمر.

وقد ذكرتُ أن هذا القول فيه فتح باب عظيم للقدح في أصول الشرائع، وهو إن نفع مع بعض من يؤمن أساساً بالإسلام إلا أنه ضارٌّ جداً إذا اعتقد به غير المسلم، فهذا

(١) ابن رشد وفلسفته، مرجع سابق، ص١٩٢ ـ ١٩٦.

كيف يمكن أن تقنعه بضرورة التزام الأحكام الشرعية للوصول إلى الفضيلة العملية، فإنه ينكر أساس تلك الأحكام، فإن ضممت إليه قولك بأن في الشريعة ما ليس بحق، فإنه يكون أشد سبب في نفوره عن الشريعة الصحيحة، فضلاً عن الشرائع المحرّفة.

أما محمود قاسم، فلم يكن أمر استدعاء ابن رشد مرتبطاً ارتباطاً ظاهراً بالأمور السياسية، ولا بالعلمانية السياسية أو العقائدية كأساس أصيل، بل كان أكثر همه الحرص على الدعوة إلى التمسك بالمناهج الصحيحة التي اعتقد أنها ظاهرة في روح المنهجية الرشدية، ولذلك تمسك بأقواله وحاول جهده الدفاع عنه كلما استطاع إلى ذلك سبيلاً ولو **بإغفال ما لا يحسن إغفاله.**

قال د. عبد المجيد الصغير: «من هذا المنطلق أخذ محمود قاسم على عاتقه الاضطلاع بعملية مزدوجة سبق أن لمسنا معالمها مع الشيخ محمد عبده، وتتجلى تلك العملية التي طغت على جلِّ أعمال محمود قاسم في تخليص المتن الرشديِّ من التأويلات الإسقاطية التي لحقته في العالم اللاتيني، ثم الدفاع عن الانتماء الإسلامي للفلسفة الرشدية مع إبراز أصالة فيلسوف قرطبة وتفنيد دعوى تبعيته المطلقة للأرسطية كما روَّج لذلك في العصر الحديث أرنيست رينان[(١)]».

ولذلك فإن جانب الرد والتشنيع على المخالفين كان ظاهراً عنده ظهوراً شديداً، وكأنك ترى ابن رشد قد عاد مرة أخرى لمناقشة الأشاعرة والمبالغة في دعوى فساد أفكارهم، وقد لاحظ ذلك عبد المجيد الصغير فقال: «فإننا نلاحظ أن حضور المتن الرشدي عند محمود قاسم ظل مع ذلك مسكوناً بهاجس الدفاع والهجوم، وكأن المتن الرشديَّ لا يتمُّ استحضاره إلا في هذا الإطار من الصراع الكاشف لمثالب الخصوم[(٢)]».

---

(١) عودة الفيلسوف: المتن الرشدي وإشكالية حضوره في الفكر العربي الحديث، مرجع سابق، ص٣٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص٣٨٧.

والمسألة عنده كانت مختلطة بين الميل إلى المعتزلة والميل إلى ابن رشد الذي لا يمثل مذهبًا إسلامياً في نفسه، ولكن الدكتور كان حريصاً كلَّ الحرص على ألا يصرح باستمداد ابن رشد في أغلب آرائه من أرسطو، لأنّ هذا يضرُّ بدعوته التي يتبناها، وهي إعادة تصحيح المنهجية العلمية عند المسلمين وتنقيح آرائهم التي يعتقدون بها، فكيف يمكنه أن يقول لهم إن الآراء التي أدعوكم إليها هي آراء أرسطو عن طريق شارحه الأكبر ابن رشد؟

ولذلك كنا نرى محمود قاسم يحاول قدر جهده أن يظهر التوافق بين المعتزلة وآراء ابن رشد وذلك لأنَّ المعتزلة أقرب إلى القبول في نظر المسلمين من آراء أرسطو!

ولا نجد كلاماً نختم به أحسنَ مما قاله الدكتور علي سامي النشار في تعليقه على محاولة الدكتور محمود قاسم، فقد قال: «ثم نشر بالعربية الرسالة الصغرى التي حصل بها على الدكتوراه من باريس، وهي كتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، مع مقدمة جديدة في نقد مدارس علم الكلام، مقدمة قاسية الأسلوب، قاسية المعنى، وقد أخفت كتاب مناهج الأدلة نفسه، بل بدا كتاب مناهج الأدلة كذيل متهافت للمقدمة القوية المنطلقة، وبدا أن الدكتور محمود قاسم لم يكن يرمي في الحقيقة لنشر الكتاب بقدر ما كان يرمي إلى نشر آرائه هو، وأن يضع ـ في صورة متناسقة ـ نقاشه العقليَّ للمذهب الأشعري، وهنا يتعلق بالعقل، ومن زاوية العقل ينظر للمذهب الأشعري، ويحاول تحطيم هذا الصرح الأشمّ الذي عاش خلال القرون وما زال يعيش ظافراً على كل المذاهب عالياً على كل العقائد، باقياً ما بقيت الدنيا، حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

يؤمن محمود قاسم بأصالة المذاهب العقلية وأنها هي وحدها المعبرة عن روح الإسلام، وبهذا كانت فلسفة ابن رشد العقلية هي أقرب للقرآن من فلسفة الأشاعرة، وكذلك كان الفلاسفة العقليون المعتزلة من ناحية والماتريدية من ناحية أخرى، ثم يرى في جميع كتاباته تهافت المذهب الأشعري وأصالة مذاهب المعتزلة والماتريدية من ناحية،

والمذهب الرشدي من ناحية أخرى، وقرّب هذه المذاهب الأخيرة قرباً عقلياً من المذهب القرآني.

وأنا لا أنكر أصالة الاعتزال ولا أصالة المذهب الماتريدي، وأن كُلًّا منهما يُعبّر عن الإسلام من وجهة من وجهات الإسلام، ولكن المذهب الرشدي لم يكن مذهباً أصيلاً يعبر عن روح الإسلام، ولم يكن ابن رشد سوى أحد شُرّاح أرسطو الممتازين[1]».

وبهذه الكلمات التي تصف حقيقة الأمر، أختم هذا المبحث.



(١) النشار، علي سامي، ١٩٧٨م، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (ط٧)، دار المعارف بمصر، (١: ٥٢٢).



الفصل الثالث

تأثير ابن رشد في مفكري الحداثة والعلمانيين المعاصرين

المبحث الأول: مفهوم الحداثة والعلمانية.

المبحث الثاني: اتجاهات مفكري الحداثة وغاياتهم العملية والعلمية.



المبحث الأول

مفهوم الحداثة والعلمانية

أولاً: الحداثة

بدايتها: الحداثة تشمل مجموعة من التغييرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بالإضافة إلى أخذ تلك التغييرات على أنها عصرية. والجدل حول الحداثة يتناول هذه التغييرات التي يبدو أنها بدأت في أوروبا في أواخر القرن الخامس عشر أو بداية القرن السادس عشر.

بعض المفكرين يؤرخون بداية الحداثة عام ستٍّ وثلاثين وأربعمائة وألف ميلادية، مع إختراع غوتنبرغ للطباعة المتحركة. وآخرون يرون أنها تبدأ عام١٥٢٠ عشرين وخمسمائة وألف من الميلاد، مع الثورة اللوثرية ضد سلطة الكنيسة. مجموعة أخرى تتقدم إلى العام ثمان وأربعين وستمائة وألف ميلادية مع نهاية حرب الثلاثين عاماً، ومجموعة خامسة تربط بينها وبين الثورة الفرنسية عام ست وسبعين وسبعمائة وألف أو الثورة الأمريكية عام تسع وثمانين وسبعمائة وألف ميلادية[1].

مفهوم الحداثة:

الحداثة مصطلح يتمرد على التعريف، وهي فكرة يصعب تعريفها كما يقول أصحابها! ولكنهم يذكرون تقريبات لها، وخصائص.

---

(1) المسرحي، فارح، (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، الحداثة في فكر محمد أركون مقاربة أولية، (ط١)، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص٢٦-٢٧.

الحداثة لغة: ترادف الجدة والتجديد، وفي الفرنسية فإنَّ الصفة: حديث moderne وهي تقابل في اللاتينية modernus وتأتي من لفظ modo الذي يعني: «الآن» أو «مؤخراً» أو «حالاً»، أقدمُ تاريخياً من حداثة modernite التي أخذت دلالتها الحديثة على يد شارل بودلير (١٨٢١ـ ١٨٦١م) وهو يُعدُّ أباً للحداثيين، والحداثة عند بودلير: هي المؤقت والعابر وهي الجمال الموجود في الموضة التي تتغير في كل فصل من الفصول، وهو أقرب إلى المعنى الأدبي، وإن كان يشتمل على عناصر فلسفية[١].

وجاء تفسير الحداثة في موسوعة إنكارتا: «هي الفترة التي تمتد من عصر الأنوار[٢] إلى الوقت المعاصر، وتسعى إلى تفسير الكون وجميع الأشياء فيه عقلياً[٣]».

الملامح الأساسية لعصر التنوير:

كان القرن السابع عشر مُـمَهِّداً للقرن الثامن عشر وهو قرن التنوير كما يسمونه، وذلك لما ظهر فيه من آراء ونقد للأفكار العتيقة، ومن ذلك ما قام به فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦م) من نقد المنطق الأرسطي وإحلال الطريقة التجريبية، معترضاً على منطق أرسطو بأنه دَورِيٌّ يصادر على المطلوب، ولا يفيد كالتجربة، ومشى على دربه ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦م) وجون لوك (١٧٣٢ ـ ١٨٠٤م) وجون ستيوارت مل (١٨٠٣ ـ ١٨٧٣م). وكان هدف ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م) نقل الفلسفة من الموضوعات الإلهية إلى الفيزياء، ومن نظام العلل إلى نظام الميكانيكا، وتبعه مالبرانش (١٦٣٨ ـ ١٧١٥م)،

---

(١) الحداثة في فكر محمد أركون مقاربة أولية، مرجع سابق، ص٢٠ـ ٢١.

(٢) سيأتي توضيح مفهوم الأنوار قريباً.

(٣) هذا هو النص باللغة الإنجليزية:

The historical period from the Enlightenment to the present day, associated with the search for rational explanation of the universe and all things in it. [**Microsoft® Encarta®** ٢٠٠٧. © ١٩٩٣-٢٠٠٦ **Microsoft Corporation.**]

وليبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦م) وسبينوزا (١٧٣٢ ـ ١٧٧٧م) وغيرهم، وقد كان الفكر السائد في الحداثة الوليدة هو فكر ديكارت لأنه حرر العقل وأنقذه من عالم الأحاسيس والآراء الخادعة التي لا تسمح للإنسان الصعود لاكتشاف نظام العالم[1].

فما جاء به ديكارت وبيكون كان ممهداً لفلسفة الأنوار وهي الحركة التي ازدهرت في القرن الثامن عشر في أوروبا، ومن أبرز سماتها فكرة التقدم، وتحدي التقليدِ والسلطة، والدعوةُ إلى التفكير، وإلى الحكم ذاتياً على الأمور، فحاولوا التمرد على سلطة أرسطو والكنيسة، وقد قال كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م) في مقالته المشهورة: «إنَّ مفهوم التنوير يعبر عن خروج الإنسان من حال كونه قاصراً لا يستطيع استعمال ذهنه، فالقصور ليس حالة ذهنية، بل حالة قرار، فكن شجاعاً واستعمل ذهنك[2]». فعلى الجمهور تنوير نفسه، وهذا يستلزم قيام عدد كبير من المفكرين، ولذلك قام بعضهم بإنشاء موسوعات لتسهيل المعرفة العامة وتيسير انفكاكهم عن رجال الدين الذين احتكروا المعرفة.

وقد أراد عصر التنوير الفصل بين الحقيقة والسلطة في شتى مظاهرها، وأثار إصرارُ فولتير جعلَ العقيدة أمراً شخصياً حنقَ رجال الدين، ودارت فلسفة التنوير حول أمرين هما: الفلسفة السياسية وظهور نظريات العقد الاجتماعي، ونظرية المعرفة. وقد كان لحركة التنوير أثر في إبراز أفكار مهمة في الحداثة منها: فكرة الذاتية والعقل والحرية والإرادة العامة والتسامح... إلخ.

وقد تمّ اختتام القرنين السابع عشر والثامن عشر بالثورة الفرنسية.

---

(١) الحداثة في فكر محمد أركون مقاربة أولية مرجع سابق، وما أوردته خلاصة ما جاء في الصفحات ٣٠ ـ ٣٧.

(٢) هذه المقالة بعنوان «ما هو التنوير» ?What is Enlightenment منشورة في كتاب «التنوير ـ مقالات شاملة» The Enlightenment ـ A Comprehensive Anthology تأليف بيتر غاي Peter Gay، طبعة Simon and Schuster ـ New York، ص ٣٨٣ ـ ٣٩١، وهذه العبارة هي التي بدأ بها مقالته.

المفهوم الفلسفي للحداثة[1]:

ضبط مفهوم الحداثة فلسفياً صعبٌ، ولكنها تتسم بصفات وسمات عامة أهمها:

١ـ الشمولية، فهي مفهوم حضاري شمولي يَطال مستويات الوجود الإنساني كافة.

٢ـ تُقابِلُ التقليد، فهي انتقال من القديم إلى الحديث، وتشتمل على نمط من التحول من نمط معرفي إلى آخر، فهي قطيعة عن الطرق التقليدية لفهم الواقع، وإحلال أنماط فكرية جديدة.

٣ـ ترتبط بأوروبا في نشأتها وتطورها، وهي تختلف عن المعاصرة بأنه يمكن أن يعاصرنا أشخاص ينتمون عقلياً وذهنياً لمرحلة القرون الوسطى، وقد توجد في القرون الوسطى عقول تمثل الحداثة.

٤ـ الحداثة عالَمِية، وهي تفرض نفسها بالأشكال الحديثة للإنتاج والاستهلاك والاتصال ...إلخ.

٥ـ قدرة الحداثة على النقد الذاتي من أهمِّ سِماتها، فهي ببساطتها قادرة على تصحيح نفسها وعلى النضج ومواجهة المشكلات.

وأما حركة (ما بعد الحداثة) فبعضٌ يعدُّها تمهيداً لصورة حياة مختلفة عن الحداثة، وآخرون يقولون: إنها تمثل بعض التعديلات والتحويرات عليها فقط لا تخرج عن جوهر الحداثة الغربية، (فما بعد الحداثة) ما هي إلا الحداثة وقد وسَّعت مكتسباتها. فالحداثة (**مشروع لا يكتمل**) حسب تعبير هابرماس؛ ولذلك قال بعضهم: إذا كانت الحداثة كذلك فكيف نعرِّفُها؟!

---

(١) **الحداثة في فكر محمد أركون مقاربة أولية مرجع سابق**، ص٢١ ـ ٢٦. وما بينته هنا هو خلاصة ما وضحه في الصفحات المشار إليها.

المقومات الفلسفية للحداثة:

تقوم الحداثة عند كثير من الكتاب ومنهم محمد أركون، على جملة مفاهيم أهمها:

١ـ **الذاتية**: الحداثة أولوية الذات في رؤية العالم، والحداثة كما قال هيدجر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦م): هي عصر انبثاق تصورات الإنسان للعالم وإدراك الإنسان لنفسه كذات مستقلة، وترويض العالم (إرادة الهيمنة) وقياسه بالمقياس الإنساني والتحكم به، وانكفأت بذلك سلطة الآلهة[١].

٢ـ **العقلانية**: وهي مفتاح الحداثة بتطوير المعارف وتقليص المناطق الغامضة والمبهمة في العلاقات التي تربط الإنسان بالوجود، لذلك فقد استبعدت الجنون والخرافة والأسطورة وكل ما يعطي تفسيراً خيالياً للوجود.

وتمّ عقلنة **الفكر العلمي** بفصله عن التصورات الدينية والإيديولوجية والسياسية، واعتماد العقل البرهاني والتجريب.

وعقلنة **الفكر السياسي** بدراستها كموضوع مستقل وواقع يجب تحليله وفهمه، كما فعل مكيافيللي، وبالانفصال عن الميتافيزيقا وعن الأيديولوجيا الدينية.

وعقلنة **القول التاريخي** بتجاوز الأطروحة المسيحية التي تجعل بداية التاريخ مولد المسيح وصلبه، ونهايته عودته، بل ينبغي بناؤه على معقولية الخبر ومنطقيته، بالانفصال عن التقليد.

---

[١] حرصتُ على إيراد تعبيراتهم التي يستعملونها، وإن كانت غير لائقة، ويريدون بذلك أن الإنسان يجب أن يستمدّ تشريعاته في شؤون حياته الدنيوية، ومرجعيته في شتى الأمور من نفسه وما يرتئيه ويميل إليه، لا من الأديان المنزلة. وهذا المعنى أحد أهمّ الأسس التي يبنون عليها ما يسمونه بالفلسفة الإنسانية.

وعقلنة القول الديني بقراءة النصِّ وفهمه عقلياً وتفسيره من خلال معطيات العصر، كما فعل سبينوزا في نقده للكتاب المقدس.

٣ـ **العدمية**: وهي القول بعدم وجود أي شيء مطلق، ومن ثم نفي أي حقيقة أخلاقية وقيمية. ويُعَدُّ نيتشه (١٨٤٤ـ١٩٠٠م) واضع هذا المبدأ، فقد أفقد القيم كل معنى وحقيقة في فلسفته، ونفى الربط بين الوجود والقيم، وبين ما هو كائن وما يجب أن يكون، ولذلك أفل عالم الآلهة على حسب تعبيره، ولذلك فقد قام الحداثيون بوضع قيم جديدة بدل المنهارة(١).

والخلاصة أنَّ الحداثة تقوم على الرؤية الذاتية للوجود والنزعة العقلانية في المعرفة، والقول بالعدمية والنسبية في مجال القيم.

وخالف **توفيق السيف** في القسم الذي يتضمن الجزم بوجود تخالف بين الحداثة والاستمداد من الدين، **فلا توجد حداثة إسلامية وحداثة غير إسلامية عنده**، بحجة أنها لا تتدخل في المفاهيم الأيديولوجية، فالحداثة كما يقول: «هي منظومة مفاهيم ومعايير تتعلق بسبل العمل والتعامل، لو نظرنا في تطبيقاتها الممكنة، فلن نجد تعارضاً بين أي منها وأي من قواعد الدين الحنيف(٢)».

وقال: «الحداثة ليست أيديولوجيا مغلقة، وإذا كانت كذلك عند بعض أهلها فلسنا مضطرين للتعامل معها على هذا النحو، إن أمكن لنا الفصل بين الأيديولوجي والوظيفي(٣)»، فهو ينظر إليها كإجراء وظيفي محض.

---

(١) **الحداثة في فكر محمد أركون مقاربة أولية**، مرجع سابق، وما أوردته خلاصة ما فصله المؤلف في الصفحات ٣٧ـ٤٣.

(٢) السيف، توفيق، (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، **الحداثة كحاجة دينية**، (ط١)، الدار العربية للعلوم ناشرون آفاق، ص٦٠.

(٣) **الحداثة كحاجة دينية**، مرجع سابق، ص١١٠.

ويقترب طه عبد الرحمن في تعامله مع حركة الحداثة وما وراءها من هذا الاتجاه، ولكنه قال بإمكان وجود حداثة إسلامية معارضةً لما سبق من الاتجاهات، فهو يقرر أن الحداثة لا تتعارض مع الدين أصلاً، فيمكن إقامة حداثة إسلامية كما قامت حداثة غير إسلامية[١]. وهذا تفريغ لمفهوم الحداثة من بعض الأسس التي يقوم عليها، وهو طريقة من الطرق التي لا تفيد كثيراً في خدمة الفكر الإسلاميّ، وإن أمكن أن ينظر إليه على أنه سياسة فكرية، فحاصل طريقته كأنك تقول: أنا أخترع مفهوماً جديداً للفظ «الحداثة»، ولا أشترط له ما اشترطه فيها أصحابه الأصليون! فيصبح تسميتها باسم الحداثة مجرد اختلاف لفظيّ ـ بجعله إياه مشتركاً لفظياً ـ لن يقبله الحداثيون الأصليون، وإن أطلق عليه الاسم المحبَّب عندهم! لأن القبول والرفض إنما يكون باعتبار المعاني لا الألفاظ. وقد يكون ذلك على وفاق ما انتهجه بعض المفكرين الإسلاميين في القرن العشرين عندما أطلقوا القولَ بوجود اشتراكية أو ديمقراطية في الإسلام.

مستويات الحداثة وأنماطها:

الحداثة لها رؤية خاصَّة في جميع المستويات، وسوف نختصر ما يميزها هنا في أهم اتجاهاتها:

الاجتماعية والأخلاقية: فلا وجود للقيم الواحدة المطلقة في المجتمع الحداثي، ولا عقيدة واحدة تحكمه ويلجأ إليها، والنسبيةُ في المعايير والحرية هي المرجع، فهي ترفع الفرد على حساب المجتمع، والاختلاف على حساب الوحدة.

والاقتصادية: تتمثل الحداثة في ظهور الملكية الخاصة واستقلال المؤسسة الاقتصادية،

---

(١) انظر مثلاً كتابه «**روح الحداثة ـ المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**»، ط١، ٢٠٠٦م، طبعة المركز الثقافي العربي.

وتقسيم العمل وقوانين السوق، والاختراعات والاكتشافات الواسعة، وتطوير وسائل الإنتاج.

والسياسية: تمثلها الدولة الديمقراطية العلمانية، فلا مجال للدين في السياسة، وتوجد حرية في اختيار الحكام والمشاركة الفعالة.

وعلى المستوى المعرفي تنتقل الحداثة من المستوى التأملي إلى المستوى التقني، فهي الاحتكام إلى العلم والتكميم في معرفة الواقع.

وفي مجال التاريخ فقد استُبعِدت الغائية وخاصة الغائية الدينية.

ولذلك فإنَّ ما يوجد في بعض الدول العربية من استجلاب وسائل التقنية والآلات الحديثة دون روح الحداثة هي حداثة معطوبة، وهو ما سمّاه بعضهم باسم الحلم الإسلامي بالحداثة النصفية[١].

هذا خلاصة مفهوم الحداثة الذي يجتمع عليه أغلب الحداثيين من التيار المستغرب.

ثانياً: العلمانية

اشتهر القول باشتقاق العلمانية، من العِلم، وبعضهم عارض ذلك وقال إنها مرادفة للكلمة الأوروبية secularism وهذه لا تعني العلم[٢]، وقال سيد محمد نقيب العطاس: «إن لفظ عَلمانيّ secular مأخوذة من الكلمة اللاتينية saeculum التي تعبر عن معنى ذي

---

(١) **الحداثة في فكر محمد أركون مقاربة أولية**، مرجع سابق، ص٤٣ ـ ٤٩.

(٢) ضاهر، عادل، (٢٠٠٤م)، **أنا ديمقراطي إذن أنا علمانيٌّ**، (بلا رقم طبعة)، وهو بحث قدمه للمؤتمر الذي عقده مجموعة من الحداثيين والعلمانيين العرب، منهم محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وعادل ضاهر، وغيرهم، وأعلنوا فيه عن المؤسسة العربية للتحديث الفكري، وتم نشر تلك البحوث في كتاب بعنوان: ***الحداثة والحداثة العربية***، ص٧٣.

دلالة مزدوجة تتعلق بالزمان والمكان، فالزمان يشير إلى الآن، أو إلى صيغة للحاضر والمستقبل، أما المكان فيشير إلى العالم أو إلى المعنى الدنيوي، ولذلك فإنّ كلمة عَلْماني تعني هذا العصر أو الزمن الحاضر، وهذا العصر أو الزمن الحاضر يشير إلى الأحداث والوقائع التي تحصل في هذا العالم، ... فمفهوم عَلْماني (secular) يعني: وضعية العالم في زمن أو مرحلة أو عصر بعينه، وهنا يتضح أصل المعنى الذي ينمو دون عوائق وبشكل طبيعي ومنطقي في الإطار الوجودي لعالم دائم التَّغير، حيث تضرب فكرة نسبية القيم الإنسانية بجذورها العميقة[1]».

فمفهوم العلمانية إذن يفيد معنى التغير في الزمان والمكان، وهو المعيار نفسه الذي رأينا بعض الكتاب يضبطون به مفهوم الحداثة. وعلى ذلك يكون هناك قرب شديد بين هذين المفهومين. والبعض قد يجعل العلمانية مرحلة من مراحل الوصول إلى الحداثة، حيث ينظر إلى العلمانية على أنها: فصل الدين والمعتقدات الدينية عن السياسة والحياة العامة، وعدم إجبار الكل على اعتناق وتبني معتقد أو دين أو تقليد معين لأسباب ذاتية غير موضوعية. ينطبق نفس المفهوم على الكون والأجرام السماوية عندما يُفسّر بصورة مادية بحتة بعيداً عن تدخل الدين في محاولة لإيجاد تفسير للكون ومكوناته.

وجاء في بعض الموسوعات الأجنبية أن العلمانية هي: «رفض أن يكون للدين أو أي أمر آخر مقدس مدخل في الحكم على الأشياء وفي أي قرار من الأمور المدنية[2]».

---

(١) العطاس، سيد محمد نقيب، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ت. محمد طاهر الميساوي، دار النفائس، ص٤١ ـ ٤٢.

(٢) هذا ما قررته موسوعة Encarta حيث جاء فيها:

"Secularism, in philosophy and politics, rejection of religious and sacred forms and practices in favour of rational assessment and decision_making, and civil institutions of government."

Microsoft ® Encarta ® ٢٠٠٧. © ١٩٩٣- ٢٠٠٦ _ Microsoft Corporation.

وقد سبق أنهم ينظرون إلى الحداثة على أنها نظام شامل عامٌّ لكل جهات الحياة، أصلها عدم أخذ الإنسان لحكم من خارج إرادته، وعدم وجود مرجعية يجب الركون إليها في شتى جهات الحياة.

وقد ينظر إلى العلمانية من جهتين اثنتين؛ الأولى تحارب الدين وتحاول إنهاءه من الدنيا بشتى السبل والوسائل، والثانية تنظر إلى الدين على أنَّ من حق الإنسان أن يتدين أو أن لا يتدين ولا فرق عندها بين دين ودين، فهي تترك الناس أحراراً والأديان، وهذه قد تسمى بالعَلمانية المحايدة[(١)].

وقد قرر بعض الباحثين هذا المفهوم بقوله: «على الدولة ألا تخصَّ أي دين باعتراف خاص به أو بعطف خاص أو بمساعدة امتيازية، فعلى كل ديانة أن تبرز إلى المجتمع بقواها الذاتية بدون عون الدولة التي إذا ساعدت إحداها تكون قد أفسدت مبدأ المساواة بينها، وليس للدولة العلمانية أن تفضل أحداً على أحد بسبب موقفه الديني، فالمؤمن وغير المؤمن في مرتبة اعتبارية سوية[(٢)]».

ومُنَظِّرو العلمانية يقررون أنه لا يمكن أن يوجد نظام ديمقراطي إلا بتطبيق العلمانية فصلَ الدين عن الدولة، ولكنه ليس بالضرورة أنه إذا كان هناك فصل للدين عن الدولة فإنه يوجد نظام ديمقراطيٌّ.

وقد توجد نظم علمانية تمنع حرية الدين، كالنظام الذي تحقق في الاتحاد السوفييتي

---

(١) العيسمي، شبلي، (ط٢)، (١٩٨٩م)، **العَلمانية والدولة الدينية**، دار الشؤون الثقافية العامة، ص٥٠.

(٢) انظر: **العَلمانية والدولة الدينية**، مرجع سابق، ص٥١.

ـ الحداد، محمد، (٢٠٠٧م)، **ديانة الضمير الفردي، ومصير الإسلام في العصر الحديث**، المدار الإسلامي، ص٧١.

في أثناء الشيوعية، ولم يكن ديمقراطياً[(١)]، وقد سُمّي هذا النوع من العلمانية بالعلمانية الملحدة أو المتطرفة[(٢)].

وذكر بعض الكُتّاب العوامل التي ساعدت على ظهور العلمانية في الدول العربية، ومنها المعتزلة! وأبو حامد الغزالي![(٣)]، وابن رشد، وذكر أن الشيخ محمد عبده قد مهّد للعلمانية حيث قال إنه صاغ المادة الخامسة من برنامج الحزب الوطني حول الأسس الوطنية والقومية للوحدة، فقال عام إحدى وثمانين وثمانمائة وألف: «الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني، فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب وجميع النصارى

---

(١) انظر: **أنا ديمقراطي إذن أنا علمانيٌّ**، مرجع سابق، ص٥٦.

وقد قرر ذلك أيضاً شبلي العيسمي بصورة أخرى فقال: «إنّ الصلة بين العلمانية المحايدة والديمقراطية الحقة هي من القوة بحيث نستطيع القول إن الأولى وليدة الثانية، أو أنها ركن من أركانها وجزء أصيل منها». [انظر: **العلمانية والدولة الدينية**، ص٥٢، مرجع سابق].

وذكر أن هناك مَن اعترض على وصف النظام الشيوعي بأنه نظام علماني، وقال إنه يستحيل أن يكون علمانياً، لأنه يختار أيديولوجيا معينة، ويمنع غيرها؛ وهو مراد وهبة، ولكن عادل ضاهر اعترض عليه بأن تحقق العلمانية في النظام يكفي فيه أن يفصل بين الدين والدولة، ويكفي أن الفرق بين الدولة الدينية والدولة الشيوعية أن الأخيرة لا تزعم قانونها مستمداً من الإله. وهذا فرق جوهريٌّ لا يجوز إغفاله. [انظر المرجع نفسه: ص٧٣].

(٢) **العَلمانية والدولة الدينية**، مرجع سابق، ص٥٩.

(٣) لا يخفى أن الإمام الغزالي لا دخل له في العلمانية، ولا يجوز الاحتجاج على أنه علماني لمجرد أنه اعتبر العقل والنظر العقلي، فهذه نظرة ساذجة، وكذلك المعتزلة فمع أنهم قائلون بالعقل في مجال العقائد إلا أنني لا أعرف أن المعتزلة كانوا من الذين ينافرون الشرائع العملية، بل كلهم كانوا ملتزمين لأحد المذهبين: إما الشافعي أو الحنفيّ، فقد كانوا ملتزمين للشرائع الإلهية ظاهراً وباطناً، فلا توجد علامة أو دليل يدلُّ على أنهم كانوا يقولون ما لا يبطنون. ومن أضافهم إلى العلمانية المعاصرة فذلك دليل واضح على قصور النظر عنده، فالعلمانية ليس مجرد النظر العقلي، حتى يلزم أن يكون كل عقلانيّ علمانياً! بل أساسها هو فصل الدين عن الحياة المدنية، وهم لم يقولوا بذلك.

واليهود، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ويعلم أن الجميع إخوان وأن حقوقهم في السياسية والشرائع متساوية، وهذا مسلَّم به عند أخلص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقة تنهى عن البغضاء وتعتبر الناس في المعاملة سواء». ثم إن محمد عبده هاجم السلطة الدينية من أساسها لأن الإسلام يرفضها، فقال: «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة للدعوة إلى الخير والتنفير من الشر[1]».

وهذا النصُّ يؤيد ما وضحته سابقاً من اعتماد الحركة العلمانية ـ ولو روحياً ـ على محمد عبده وابن رشد.

وقد قال محمد أركون جواباً عن سؤال وُجِّه إليه بخصوص اتهام ابن رشد بتبعيته لفلسفة أرسطو: «آه، لقد نسيت، نعم لقد اتهم باتباع ما يدعوه حراس الأرثوذكسية آنذاك بالعلوم الدخيلة ـ أي: ما يدعى اليوم بالغزو الفكري ـ، وإذن فقد كان يعيش حالة مشابهة لحالتنا اليوم، فعندما نشرح شيئاً بطريقة إبيستمولوجية أو معرفية معاصرة، فإنهم ينهضون في وجوهنا قائلين: هذا علم غربي، دخيل، مستورد، لا علاقة لنا به! إنه الموقف ذاته يتكرر عبر القرون، **وموقفنا من الفكر الغربي اليوم يشبه موقف ابن رشد من الفلسفة الإغريقية والعلم الإغريقي مع فارق واحد هو أننا سنحاول أن نكون أكثر حذراً منه وحيطة**[2]».

ويقصد بالحيطة والحذر طبعاً في الكشف عن حقيقة معتقدهم في الأديان، والتدرج في تكثير ألوانهم تشغيباً على الناظرين، ليكتسبوا أكثر وقت ممكن ليتغلغلوا في صفوف المتدينين من المسلمين والترويج لأفكارهم.

---

(١) **العَلمانية والدولة الدينية**، مرجع سابق، ٣٤.

(٢) أركون، محمد، (٢٠٠٨م)، **الإسلام والحداثة**، (بلا رقم طبعة)، ت.هاشم صالح، دار بدايات، ص٤٧ـ٤٨.

وقد ذكر شبلي العيسمي أن الدول العربية في منطلقاتها وأسسها لا توحي بأنها تتجه لإقامة الدولة الدينية، بل لبناء الدولة العصرية مع المحافظة على الدين وقيمه الروحية والأخلاقية، أي: الأخذ بمضمون العلمانية المعتدلة من دون الإشارة إلى العلمانية[1]. وهذا فيه تأييد لما أعلن عنه الشيخ مصطفى صبري حين أعلن ـ كما نقلتُ عنه ـ أنَّ فكرةَ فرح أنطون هي التي غلبت على قلوب المثقفين وعقولهم، وإن ظنَّ كثير من الناس أنَّ الشيخ محمد عبده قد ألزمه الحجة!

ويظهر من هذا العرض لبعض أهم أصول الحداثة والعلمانية، أنهما تشتركان في استبعاد الدين عن الدولة، وإبعاد الأحكام المأخوذة من الأديان عن أن يكون لها مدخلية في حياة الإنسان، وكذلك فيما يتعلق بنظرته إلى العالم والتاريخ وتفسير ظواهر الطبيعة المادية والروحية، فهي تشتمل على نزع أسِّ الدين من علاقة الإنسان بالإنسان أو بالكون.

* * *

(١) أركون، محمد، (٢٠٠٨)، الإسلام والحداثة، (بلا رقم طبعة)، ت. هاشم صالح، دار بدايات، ص٣٧.

المبحث الثاني

اتجاهات مفكري الحداثة وغاياتهم العملية والعلمية

في هذا الفصل، سوف أحاول أن أبين اتجاهات الحداثة والعلمانية المعاصرة التي لها علاقة بالمسائل التي بحثناها، وفي الوقت نفسه لها تأثر خاص بابن رشد والاتجاه الذي يحرص على رعايته في هذا الزمان.

وللوصول إلى هذه الغاية، سوف أقسم الفصل إلى مبحثين، وكل مبحث إلى مطالب كما يأتي:

المطلب الأول: اتجاهات الحداثة وخصائصها

١ـ الحداثة العقلانية القطعية أو الأيديولوجية (مثبتو الحقائق).

٢ـ الحداثة السوفسطائية العدمية العبثية المتحررة (منكرو الحقائق).

المطلب الثاني: أهم الغايات التي يُقرِّرها مفكرو الحداثة (تحليل ونقد)

١ـ العلاقة بين الدين والدنيا (العلمانية).

٢ـ النظرة الحداثية إلى الأديان، حقيقتها وطرق التعامل معها.

٣ـ الاستدلال على مبادئ الشرائع.

٤ـ نظرتهم في النبوات والمعجزات.

وبهذا أكون قد بينت قسماً من المسائل التي ينبغي علينا إعادة النظر فيها، وتسليط البحث في نتائج بحوثهم، لمحاولة إعادة تأسيس الأديان في نفوس الناس على أصول راسخة متفقة مع ما قررته الشريعة، لا بناءً على ما يسميه بعض الكُتَّاب روح العصر ومواكبته.

المطلب الأول

اتجاهات الحداثة وخصائصها

الحداثيون في هذا العصر ينقسمون فريقين رئيسين:

الفريق الأول: يرون أنه يمكن الوصول إلى نتائج حاسمة تتعلق بأمور ما وراء الطبيعة، ومنها الأديان، وذلك عن طريق البحث العقليّ.

والفريق الثاني: يرون أنه لا يمكن أن نتوصل إلى ذلك، ويعزون موقفهم هذا إلى أحد أمرين:

الأول: لأنه لا يمكن الوصول إلى علم بها، وإن كانت ثابتة في نفس الأمر.

والثاني: لأنها لا يمكن البرهنة عليها، وعدمُ البرهان عليها راجع إلى عدم ثبوتها خارج النفس البشرية، فهي عبارة عن مجرد انطباع نفسي أو اختيار عقدي راجع لإرادة الإنسان، وعواملِ اجتماعية أو سياسية أو خليط من العوامل التي تؤثر في الإنسان فتصرفه إلى اختيار عقيدة ما أو إنشائها من أصلها، وما كان كذلك فلا مجال للبرهنة عليه.

وبناء على ملاحظة هذين الاتجاهين الأساسين، فيمكن تصنيف اتجاهات الحداثيين اعتمادا على نتاجهم العلمي وتحليل أسسهم الفلسفية على النحو الآتي:

١ـ الحداثة العقلانية القطعية الأيديولوجية (مثبتو الحقائق)، يعني: أنهم يقولون بإمكان ثبوت شيء في نفس الأمر، وذلك بغض النظر عن موافقتنا لموقفهم تأييداً أو رفضاً، وإن كانوا يرفضون العقائد الدينية غالباً، ومن لم يرفضها فإنّه يرى أنه لا مجال للعمل بها أو لتأكد من مطابقة ما نزعم أنه الحقُّ مع الحق في نفس الأمر.

ولذلك فإنَّ هؤلاء يقررون الفصل بين الدين والدولة، والدليل عندهم أن الدين قد ثبت بطلانه بالأدلة العقلية، ويرون أنَّ الدين من نتاج العقلية القروسطية[١]، ولذلك فلا مجال لنا في هذا الزمان للعمل به والالتجاء إليه.

وهم يزعمون أنهم ينطلقون في بناء الحداثة والعلمانية من تقديس العقل والنظر العقلي، ولذلك تراهم لا يشككون في البديهيات العقلية وإمكان الوصول إلى المعرفة العقلية في هذا المجال.

٢ـ الحداثة السوفسطائية [العبثية أو العدمية] (منكرو الحقائق)، وهؤلاء يرجعون إلى رفض كون العقائد دالةً على ماصَدَقات متحققة خارج نطاق النفس الإنسانية، فيرجعون الاعتقادات إلى مجرد انفعالات أو تكيفات نفسانية تحكمية. وعلى فرض كون ماصدَقاتها ثابتة في الخارج، فلا مجال للعقل البشري إلى معرفتها والكشف عنها، وإذا كان الأمر كذلك، فلا معنى لجعلها مصدراً تقاس عليه الأعمال وتعلق بها التوجهات البشرية.

وهم يتفقون مع الفريق الأول في الحكم بخصوص الدين، ولكنهم ينطلقون من منطلقات أخرى، فإن الدين عندهم ليس أمراً خارجياً بحيث تقام عليه أسس عملية خارجية، بل هو مجرد خيار نفسي تحكمي، فلا حقيقة له وراء ذلك، وبعضهم يرجعون في ذلك الموقف إلى عدم إمكان الكشف عن حقية الأديان لعدم القدرة العقلية على اختراق ذلك الأفق الميتافيزيقي الغيبي. وهؤلاء لا يمنعون ـ عموماً ـ من الأخذ بالدين في الدولة، لكن لا على أنه إلهيٌّ بالفعل، بل على أنّه أحد منتجات العقل البشري التاريخية، التي لا يمنعون أي إنسان من أن يختارها لو أراد ذلك.

وقد أطلق محمد أركون على الأولى اسم «العلمانية الإيديولوجية» وعلى الثانية «العلمانية المنفتحة» فقال: «صحيح أنه يوجد فهم سلبي أو استخدام سلبي للحداثة، هو

---

(١) هذه الكلمة نُحِتَتْ من المركَّب التقييدي: القرون الوسطى.

العلمانية الإيديولوجية التي شكّلت في القرن التاسع عشر (أي: أثناء ازدهار الفلسفة الوضعية) ردّ فعلٍ عنيفاً ضد سلطة الكهنوت والكنيسة، ولكن العلمانية بالمعنى الإيجابي والمنفتح للكلمة هي إحدى منجزات الحداثة الكبرى ومكتسباتها الأكثر عطاءً، وما كان للحضارة الحديثة أن تنهض بدونها[١]».

وقد جمع بعض الكتاب كثيراً من خصائص هذا الاتجاه فقال: «ويمكن اختزال هذه المواقف في بعض المبادئ التي أجمعت عليها كلّ تلك الفرق:

العَداء الضمني أو الصريح للعقل والعقلانية والحطّ من قيمة مبادئ التنوير ومعارضتها، لا لشيء إلاّ لأنها تركّز أساساً على إرادة التخلّص من الدين ومن أسْر الأسطورة والخرافة والفكر اللاعقلاني ككلّ.

ردّ الإعتبار للدين والوحي والأسطورة والشعر والخطابة، وإدماجها في لعبة العقل، أو إدماج العقل ذاته في لعبة اللاعقل[٢].

العداء للتاريخ الوضعي، ومهاجمة المستشرقين، ورفض العلمانية، أعني: فكرة فصل الدين عن الدولة، واعتبارها كارثة على المجتمعات البشرية[٣].

---

(١) **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص١٩.

(٢) يقول أركون بخصوص هذه النقطة: «إن إعادة الاعتبار للفكر الأسطوري في الغرب، تمثل ردّ فعل على مرحلة الانتصار المتطرّف للعقل التكنيكي، المركزي ـ المنطقي، والوضعي (في القرن التاسع عشر وحتى منتصف هذا القرن). هكذا يبدو أن زمننا الراهن يمتاز بأنه يعترف، وللمرّة الأولى، بالأسطورة كأسطورة، وإدخالها مع كل قيمها الإيجابية (الواقعية) ضمن إطار معرفة تعدّدية. يسمح لنا هذا الوضع المعرفي الجديد، أن نفهم كيفية اشتغال الفكر الديني، دون أن نضطرّ إلى معاكسته بالرفض الاعتباطي للعقل المنطقي ـ المركزي». [أركون، محمد، (١٩٩٦م)، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، (ط٢)، المركز الثقافي العربي ـ مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء ـ بيروت، ص. ١٢٦. [من تعليق للمزوغي، **المرجع المذكور**، ص٢٩].

(٣) يبالغ المزوغي هنا قليلاً، فإن هؤلاء لا يرفضون فصل الدين عن الدولة، ولكن غاية الأمر عندهم، أنهم يقولون بإمكانية الاستفادة من الدين، لا باعتباره حقاً وصدقاً وصادراً من عند الله حقاً كما يزعم

إعادة تأهيل ما يسمّى بالكتب المقدّسة والادعاء بحيازتها على معنى روحي متعال، وبأن ذلك المعنى يُمكن سبره عن طريق دراسته دراسة بنيوية، سيميائية[1] لسانية.

النّسبويّة، والسّياقية والسلطوية: ليست هناك حقائق ثابتة يمكن للعقل أن يتوصّل إليها وليست هناك أخطاء يقدر على كشفها وتصحيحها، بل كلّ الآراء قد تتساوى إذا ما وُضعت في سياقها وانسجمت مع مقدماتها. ثم إنّ غياب المعيار الذي يَفصل بين الصواب والخطأ يجعل من كلّ حقيقة وكلّ إنتاج نظري أموراً مربوطة بالذات، يعني: بإرادة القوّة وبالسلطة التي ترغب في تمريرها على أنها كذلك.

الازدواجيّة في الرأي وعدم الثبات على فكرة واحدة، ونقض المواقف السابقة، وتقديم تعريفات وضمانات منهجية، ثم خرقها، أو إضعاف مفعولها، وزحزحة المصطلحات عن معانيها الثابتة، ثمّ الساديّة[2] (sadisme) في الكتابة، أعني: الإطالة والثرثرة والتقعّر[3]».

فيظهر بوضوح أنَّ هذين الاتجاهين يتفقان في الموقف العملي من الدين، وما يتبعه

= المؤمنون به، ولكن على سبيل أنه ظاهرة اجتماعية تساعد في ترتيب شؤون الخلق. وهذا في الحقيقة إنكار لأصل الدين وحقيقته، واعتبارهم إياه مساوياً لغيره من الأفكار الوضعية والأديان الأخرى غير السماوية، بل اعتباره في منزلة الأسطورة التي يمكن أن يستفاد منها في المخيال الشعبي والتحليل النفسي، يظهر مدى اعتبار هؤلاء للدين.

(١) **علم الدلالة أو السيمانطيقا أو السيمانتيك** Semantics: وهو علم يدرس حياة الإشارات والعلامات في صميم الحياة الاجتماعية، وهو يشكل جزءاً من علم النفس الاجتماعيِّ، وتالياً من النفسانيات العامة. [لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص١٢٦٥].

(٢) معناها: القسوة المفرطة أو الابتهاج بالقسوة. وفي السياق معناها: الابتهاج بالمبالغة في الكتابة والإفراط فيها.

(٣) المزوغي، محمد، (٢٠٠٧م)، **العقل بين التاريخ والوحي ـ حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون**، (بلا رقم طبعة)، منشورات الجمل، ص٢٩ ـ ٣٠.

أو يتضمنه من مسائل، ولكنّهما قد يختلفان في المرجعيات الفكرية التي اعتمدا عليها في هذه المواقف العملي.

والفريق الثاني يمثله الحداثيون الجدد الذين يعتمدون على نوع من العبثية الفكرية، وهو الاتجاه السائد الآن في فرنسا وهم أتباع نيتشة وميشيل فوكو وغيرهما، وهم أقرب الناس إلى السوفسطائية العندية القائلين بأن الحق عند كلٍّ واحد هو ما يعتقده في نفسه، أو اللاأدريَّة القائلين بأنهم لا يمكن أن يعرفوا الحقَّ من الباطل لعدم تمكنهم من ذلك، ويقولون في كل شيء: لا أدري! ويحتجون على ذلك بحجج معروفة؛ منها كثرة اختلاف الخلق في هذه الأمور، أو قصور العقل عن دركها، وغير ذلك[١].

وقد ذكر محمد المزوغي جملة من خصائص القائلين بما وراء الحداثة، فقال: «والسّمة المميّزة لتلك التيارات الفكرية التي رجع إليها أركون، هي اللاعقلانية ومُعاداتها، حتى الموت للعقل النظري والتنوير. إنها تيارات فكرية رسّخها بعض الفلاسفة الفرنسيين من أتباع نيتشه وهايدغر، الذين ركّزوا نقدهم على العقل العلمي التنويري لزعزعة أسسه المنطقية والتقليل من شأن أهدافه التحرّرية، فاتحينَ المجال لكلّ أصناف اللاعقل، مِن الجنون حتى الشعر والخيال والأسطورة، بوضعها على قدم المساواة في إنتاج المعنى من العلوم والفلسفة[٢]».

ومحمد أركون يدخل الدين في مجال البحث وإمكان الاستفادة منه لأنه يعتبره أسطورة، كما أشار إلى ذلك المزوغي الذي يصحِّحُ لنفسه أنَّ يعتبر أركون مفكراً دينياً بسبب نظرته إلى الإسلام والأديان بهذه النظرة[٣]!

---

(١) انظر: إيرل، وليم جيمس، مدخل إلى الفلسفة، ت. عادل مصطفى، المجلس الأعلى للثقافة، ص٧٢ـ٧٧.
ـ شرح العقائد النسفية، مرجع سابق، ص٣٥.

(٢) العقل بين التاريخ والوحي، حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون، مرجع سابق، ص٢٨.

(٣) المرجع السابق، ص٤٨.

ولذلك يلجأ هذا الفريق إلى مفهوم تعدد أطوار العقل في الزمان والمكان، ولا يقولون بوحدة العقل البشري، بمعنى أن الإنسان إذا التزم القوانين النظرية الصحيحة، فإنه يمكن أن يصل إلى الحق في بعض الأمور، وهؤلاء أقرب إلى العقل ما بعد الحداثي، وغالباً ما يشككون في البديهيات العقلية، ويزعمون أنها مجرد مسلَّمات تحكمية، وقد سايرهم في **هذا المسألة** بعضُ الكُتّاب الذين يبحثون في القضايا الإسلامية(١) ـ مثل المفكر الجادّ طه عبد الرحمن ـ إعادة بناء أصول للفكر الإسلامي على نمط جديد(٢)، ويُلحق به ـ في هذه المسألة ـ أبو يعرب المرزوقي المتأثر جداً بالفلسفات الوضعية الحديثة، والمبالغ في تعصبه لرأيه(٣)، وذلك مع وجود تمايز ظاهر بينهما في بعض الجهات الأخرى!

والفريق الأول يقول بالبديهيات ولا يرجعها جميعها إلى التحكم والوضع، ويرى أنَّ العقل يمكنه بما يملك من أدوات أن يحكم في الأمور الدينية وما وراء الميتافيزيقا، وهؤلاء هم أصحاب العقلية العلمانية السائدة بين كثير من المفكرين في القرن الماضي، وهم أصحاب نزعة عقلية بعيدة عن السفسطة.

---

(١) وقد تميز د. طه عبد الرحمن على وجه الخصوص بمحاولة إعادة بناء أصول لفكر إسلامي معاصر يتسم بالحداثة، ويقف في إزاء الفكر الأوروبي على وجه المعارضة، وذلك بالاستعانة بمقولاتهم ومنها التي ذكرتها سابقاً. فحاصل ما يقوله في هذا المجال: إنكم اخترتم بعض المقدمات وجعلتموها مسلّمات لبناء نظرتكم في هذه الحياة والإنسان، ولنا أن نقوم باختيار مقدمات أخرى اختياراً ثم نبني عليها منظومة فكرية معينة، وبهذا نتساوى معكم في أصول البناء ونختلف وإياكم في النتيجة التي وصل إليها كلٌّ منا.

(٢) فليتأمل مثلاً ما قاله في كتابه **العمل الديني وتجديد العقل**، ص٤٤: «فإنَّ ذلك كافٍ للتشكيك في إمكان وجود خطاب علميٍّ بالمعنى الدقيق للعلم عن العقل بوصفه حقيقة واحدة يشترك فيها الناس جميعاً، وأقصى ما نحصل عليه كائناً ما كانت دقة وسائلنا العلمية إنما هو خطابات تقريبية يركَبُ بعضها بعضاً ركوب الطبقات، ركوباً قد يزيدها بعداً عن المطلوب». [مرجع سابق]

(٣) وقد نفى أبو يعرب المزروقي نفياً صريحاً البديهيات العقلية، وأرجعها إلى المسلّمات التحكمية وذلك في مقالته التي نشرها في موقعه في الشبكة الدولية للمعلومات (الانترنت)، موقع فلسفة:
المزروقي، أبو يعرب، (٢٠٠٨م)، **النكوص إلى عقلية المتكلمين**، موقع فلسفة، الشبكة الدولية للمعلومات.

ويندرج علماني مثل عادل ضاهر في الاتجاه الأول[١]، وقد ينضم إليه مراد وهبة[٢] وبعضهم قد يدرجه في الاتجاه الثاني.

ويمكن أنْ نضمَّ إليهم كاتباً ناشئاً متحمّساً لهذا الاتجاه وهو الدكتور محمد المزوغي[٣].

وهذا الاتجاه يجزم أصحابه بقدرة العقل على الترجيح ومعرفة الحق من الباطل في هذه المباحث، ويعارضون الاتجاه الحداثي الآخر ـ أي: ما وراء الحداثة ـ وقد يَسِمُونه بالعبثية وبهدم قيم العقل، وبتدمير ثقة الناس بالعقل، وهؤلاء يجزمون بأنَّ العقائد الدينية باطلة، وأنها تضاد الحرية الإنسانية والعدالة، ولذلك تراهم دائماً يحاولون إقامة الأدلة العقلية والتحليلات المنطقية التي تقوم على إثبات ما يرونه من أحكام.

---

(١) انظر كتابه: ضاهر، عادل، (٢٠٠٨م)، **الفلسفة والمسألة الدينية**، (ط١)، **دار نلسن**، تكلم فيه عن عدة مسائل دينية تبحثها الفلسفة تحت عنوان فلسفة الدين، مثل: مشكلة الخلود، ووجود الله، حيث يزعزع الدليل الوجودي والمنطقي على وجود الله، ويتكلم بعد ذلك في الوحي ومشكلة الشر ويثبت عدم وجود تماسك داخلي في مذهب المؤلهة. وله كتاب سماه **تأملات فلسفية في مفهوم الفعل الإلهي**، وهو جزء من كتاب **الفلسفة والمسألة الدينية**، حاول فيه أن يزعزع أصل تأثير الإله بناءً على وجوده بالكون، وبالتالي ينفي إمكانية وجود آثار له في عالم الإنسان، ليتوصل بالاستلزام المنطقي إلى استحالة الاعتماد على أحكام تسمى إلهية لإقامة النظام بين الناس. وقد أصدر من قبل عدة كتب ناقش فيها ما يتعلق بهذه المسائل، منها كتاب **أولية العقل**؛ ناقش فيه مسألة السياسة في الإسلام، وحاول إثبات أنه لا يجوز أن يتم اللجوء إلى الدين في السياسة، وله الكتاب المشهور المسمى **بالأسس الفلسفية للعلمانية**.

(٢) فلينظر مثلاً كتابه **سلطان العقل**، صدر عن دار قباء الحديثة ـ القاهرة.

(٣) يمكن أن يلاحظ نتائج ذلك الاتجاه ظاهرة في أعماله التي صدرت حتى الآن، وما وقع تحت يدي منها هو **عمانوئيل كانط ـ الدين في حدود العقل، أو التنوير الناقص**، المزوغي، محمد، (٢٠٠٧م)، **عمانوئيل كانط ـ الدين في حدود العقل، أو التنوير الناقص**، (بلا رقم طبعة)، وقد صدر هذا الكتاب عن رابطة العقلانيين العرب، وكتاب **العقل بين التاريخ والوحي**، مرجع سابق، وقد صدر عن مؤسسة الجمل، وهو نقد قوي لإسلاميات محمد أركون كشف فيه أن أركون عبثي يناقض أصول التعقل وأن مدرسته التي يروج لها تدعو إلى إبطال الثقة بإمكان المعرفة العقلية مطلقاً، مما يعود على البشر كلهم بالمفاسد الكثيرة.

ويمكن أن نضم إلى جانب هؤلاء محمد عابد الجابري في العديد من كتبه، ككتابه (نحن والتراث)[١] الذي يعتبر أهمّ كتبه، إذ وضع فيه نظريته في قراءة التراث، أو في كيفية إعادة فهم التراث فهماً معاصراً بحيث نستفيد منه في التحديث والنهضة، وبخاصة في مقدماته التي صدر بها كتب ابن رشد التي أشرف على نشرها[٢].

وأما الاتجاه الآخر المنسوب لاتجاه ما وراء الحداثة، والموصوف باللاعقلانية من بعض الكُتّاب، فيقبع على رأسهم محمد أركون[٣]، وأتباعه العديدون والمروِّجون لدعوته، كهاشم صالح[٤]، وفارح مسرحي[٥]، وأيمن عبد الرسول[٦].

---

(١) طبع هذا الكتاب في عام (١٩٨٠م) الطبعة الأولى، وأشرف على طباعته ونشره وتوزيعه المركز الثقافي العربي، ولاقى إقبالاً عظيماً من القراء والمهتمين، بحيث أعاد المؤلف طباعته عدة طبعات في سنوات قليلة نسبياً.

(٢) فلينظر مثلاً: **مقدمته لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة**، (١٩٩٨م)، الذي صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية، وكذلك كتاب **فصل المقال**، (١٩٩٩م)، وكذلك العديد من كتبه، نحو كتابه الذي ألفه بعنوان **ابن رشد سيرة وفكر**، صدر عن المركز نفسه، عام (١٩٩٨م)، وكتاب **التراث والحداثة دراسات ومناقشات**، ومشاركاته العديدة في المؤتمرات.

(٣) وله كتب عديدة، منها: أركون، محمد، (١٩٩٥م)، **أين هو الفكر الإسلامي**، (ط٢)، ت. هاشم صالح، صدر عن دار الساقي، (٢٠٠٨م)، عن دار بدايات.

(٤) انظر مثلاً شروحاته على كتب محمد أركون التي قام بترجمتها، وكتابه المسمى مخاضات **الحداثة التنويرية - القطيعة الإبيستمولوجية في الفكر والحياة**، صالح، هاشم، (٢٠٠٨م)، مخاضات **الحداثة التنويرية - القطيعة الإبيستمولوجية في الفكر والحياة**، (بلا رقم طبعة)، دار الطليعة.

وكتاب: صالح، هاشم، (٢٠٠٦م)، **معضلة الأصولية الإسلامية**، (بلا رقم طبعة)، دار الطليعة.

(٥) وله كتاب مهم في تلخيص فكر محمد أركون سمّاه **الحداثة في فكر محمد أركون**، (٢٠٠٦م)، قام فيه باختصار أفكار محمد أركون من خلال استقراء وتلخيص جيد لكتبه. وقد صدر هذا الكتاب عن الدار العربية للعلوم. وهو أستاذ مساعد في قسم الفلسفة في جامعة باتنة - الجزائر.

(٦) صاحب كتاب «**في الإسلام الوضعيِّ**»: عبد الرسول، أيمن، (٢٠٠٠م)، **في الإسلام الوضعيِّ**، (ط١)، ميريت للنشر والتوزيع.

ويقترب د. نصر حامد أبو زيد كثيراً من مدرسة محمد أركون، حتى يكاد يكون ما يقوم به تطبيقاً عملياً لأفكار أركون النظرية، وله كتب عديدة لها شهرة بين المهتمين بهذا المجال، وقد فاز الدكتور أبو زيد **بجائزة مؤسسة ابن رشد للفكر الحرّ** - تيمناً باسم الفيلسوف **ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨م)** الذي كان بفكره جسراً بين الثقافات - في الخامسة مساء يوم الجمعة الموافق **٢٥** نوفمبر عام **٢٠٠٥م**، في معهد جوته ـ برلين، وذلك من أجل إعادة قراءة معاني القرآن قراءة مستقلة عن التفسير التقليدي. وهو مقيم إلى الآن في منفاه بهولندا.

لقد طالب **أبو زيد** بالتحرر من سلطة النصوص وأولها القرآن الكريم الذي قال عنه: القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة[١]، لقد صار القرآن هو النص بألف ولام العهد[٢] وقال أيضاً: «هو النص المهيمن والمسيطر في الثقافة»[٣]، ويتهم الخطاب الديني المعاصر بأن الطريقة المعتمدة فيه تفضي إلى نتيجة خطيرة وهي «الحديث باسم الله[٤]» وبأن الخطاب الديني كثيراً ما يجمع بين الفكرة ونقيضها وأنه لا يُسلِّم بالنتائج المنطقية لكثير من أفكاره[٥]، وقال: «فالنصُّ نفسه ـ القرآن ـ يؤسِّسُ ذاته ديناً وتراثاً في الوقت نفسه، لأنه جعل من الإسلامِ الدينَ ـ الشريعة وطريقة الحياة ـ الوحيدَ المقبولَ من الله[٦]»، وقبل ذلك قال بعد أن ذكر أن القرآن يناهض التمسك بالتقاليد والحرص على اتباع سنن السابقين: «وهذا أمر طبيعي بالنسبة لنصٍّ يستوعب النصوصَ السابقة ويطرح

---

(١) أبو زيد، نصر حامد، ط٢، (١٩٩٧م)، «**النص، السلطة، الحقيقة**»، المركز الثقافي العربي، ص١٩.

(٢) أبو زيد، نصر حامد، ط٤، (١٩٩٨م)، **مفهوم النص**، المركز الثقافي العربي، ص٢٧.

(٣) المرجع السابق، ص٢٧.

(٤) أبو زيد، نصر حامد، (٢٠٠٣م)، **نقد الخطاب الديني**، (ط٣)، مكتبة مدبولي ـ مصر، ص٧٨.

(٥) المرجع السابق، ص٧٩.

(٦) أبو زيد، نصر حامد، (١٩٩٧م)، «**النص، السلطة، الحقيقة**»، (ط٢)، المركز الثقافي العربي، ص١٦.

نفسه نصاً شاملاً»، ومما ذكره أنَّ العلاقة التي يشدد عليها الإسلام بين الله والإنسان وهي علاقة العبودية تفضي بالإنسان إلى التواكل والتعاجز، وضياع الثقة في قدراته وإمكانياته[1]، وقال مطالباً بالتحرر من هيمنة القرآن: «وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان»[2].

* * *

(١) نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص١١٦ ـ ١١٧.

(٢) أبو زيد، نصر حامد، (٢٠٠٣م)، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، (ط٣)، مكتبة مدبولي ـ مصر، ص١٤٦.

المطلب الثاني

أهم الغايات التي يقرِّرها مفكرو الحداثة، تحليل ونقد:

سأبين بعض أهمِّ المسائل التي حرص الحداثيون والعلمانيون ـ على مختلف اتجاهاتهم وتياراتهم ومنطلقاتهم ـ على أن يتكلموا فيها، وحاولوا جهدهم الترويج لفكرتهم بين المثقفين في هذا الزمان. وقد اخترت بعض أهمِّ المسائل المناسبة لهذا البحث، لبيان أثر ابن رشد في هذا الاتجاه المعاصر.

١ـ العلاقة بين الدين والدنيا (العلمانية).

٢ـ النظرة الحداثية إلى الأديان وحقيقتها وطرق التعامل معها.

٣ـ الاستدلال على مبادئ الشرائع.

٤ـ نظرتهم في النبوات والمعجزات.

أولاً: العلاقة بين الدين والدنيا (العلمانية)

جاء الإسلام خاتماً للأديان، وجاء فيه البيان للعقائد والشرائع العملية، فظهر بناءً على ذلك علمُ التوحيد بياناً للعقائد والإيمان، وظهر علم الفقه بياناً للأحكام الشرعية المتعلقة بالأفعال الإنسانية، وظهرت علوم أخرى مساعدة لهذين العِلْمَيْن إما آلة لهما، أو نتيجة لهما، كعلم أصول الفقه وعلم التصوف والسلوك.

ولا أعتقد مسلماً عارفاً بدينه ينكر أنه قد جاء في الإسلام أحكام تتعلق بالنظام السياسي والدولة والحكومة التي يجب أن تكون وظيفتها رعاية شؤون المسلمين ورعاياها الآخرين. ولذلك فإنَّ هناك علاقة وطيدة ثابتة بين الدولة التي تظهر بها حياة الجماعة الإسلامية، وبين الحياة العملية للأفراد، فالأساس القوي لهذا القول أنَّ الدين جاء مبيناً لما يهم حياة المسلم في دينه وآخرته، مما يحصل به النجاة والترقي في مدارج الكمال. وقد جاءت أعمال الفقهاء مظهرة لهذه المعاني، فاشتملت كتب الفقه على أحكام تخص جميع جهات العلاقات المتعلقة بالأفراد، والجماعات.

ولذلك فلم يكن هناك أصلاً مكان للاختلاف بين أهل الإسلام، وللنزاع في أن الدين هل له علاقة بالدولة أم لا؟ فالعلاقة موجودة ومؤسَّسٌ لها بصورة واضحة، بل إنه لا يوجد فصل تامٌّ بين الدين والدنيا في الإسلام حتى يتوجه مثل هذا البحث، فقد جاء الإسلام لكي يحكم الحياة الإنسانية بأحكام الدين، ولا معنى بعد ذلك للتساؤل؛ هل يوجد اتصال أو انفصال؟

ولم يجد المسلمون تناقضات واضحة بين الإسلام وبين الحياة التي يمارسونها عبر العصور، لكي يدفعهم هذا التناقض إلى إعادة النظر في هذه المسألة، وفصل العلاقة بينهما. ولكن الذي حصل عند الأوروبيين والمسيحيين عموماً أنهم وجدوا تناقضات صارخة واضحة بين تعاليم دينهم وبين الأعمال التي يمارسونها في الدنيا، أو الغايات التي يسعون إليها، ووجدوا أن دينهم ـ بالصورة التي وصلتهم ـ يناقض العقل ورقيهم الدنيوي والعقلي ويحدُّ منه. فلذلك نشأت هذه المسألة عندهم، وكان لنشوئها مسوِّغات واضحة جلية، وتراكمت الإشكالية عندهم، حتى أوجدوا لها الحَلَّ المعروف وحاصله؛ وجوب الفصل بين الدين والدنيا، وجعل الدين أمراً خاصاً متعلقاً بالفرد في نفسه، ولا يتعدى إلى علاقاته مع غيره، وفصلوا شؤون الدولة عن الدين أيضاً، وصار هذا الاتجاه هو السائد الطاغي عندهم،

وكان أن انتقلت هذه المشكلة بهذه الصورة مع حلولها التي وصل إليها الغربيون إلى بلاد المشرق في العصور الحديثة، فصرنا نجد العديد من الذين امتزجت أرواحهم بالثقافة الغربية يعيدون في كلامهم خلاصة ما فهموه من فلاسفة الغرب ومفكريه! ويكتفون بأن يجعلوا مدار كلامهم الإسلام بدلاً من أن يكون الدين المسيحي.

والسبب الحقيقي لذلك هو اقتناع مفكري الغرب وساستهم بأنَّ الإسلام إذا استمر مهيمنا على حياة المسلمين وموجِّهاً لهم، فإنهم لن ينعموا بالراحة وسوف يدور الزمان عليهم بعد حين، وينقلب عليهم الحال، فالمسلم لا يرضى لنفسه أن يكون تابعاً، ولا يرضى لنفسه أن يكون ذليلاً لغيره من البشر، فصاروا يحاولون بكل الوسائل الترويج لفكرة الفصل بين الدين والدولة، ولزوم أن يتخلى المسلمون عن الجمع بينهما. ومن هنا نشأت مسألة العلمانية في بلاد المشرق وبلاد الإسلام، وكذلك نشأت فكرة الحداثة مع توسيع أفاق البحث والمسائل التي تعالج فيها.

ولانتشار هذه الفكرة أسباب عديدة، بعضها اجتماعي، وبعضها تاريخي، وبعضها سياسي، وبعضها فكري، وقد توسل دعاة العلمانية لترويجها بشتى الأسباب، وتعلقوا بخيوط عديدة. وما أحاول أن أوضحه هنا هو مدى مدخلية الآراء التي نشرها ابن رشد ومدى استفادة هؤلاء الغربيين منها في مقاتلة الدين الإسلامي في شتى المجالات.

لقد رأينا مما وصل إليه ابن رشد في العلاقة بين الحكمة والشريعة، أنه يعتقد أن الحكمة هي عين الشريعة، ولكنها عينها الباطنة، والشريعة هي الأثر الظاهر للحكمة، فهناك تناقض ما بين الظاهر والباطن عنده، ولا يليق للجمهور إلا ما ظهر دون ما بطن، وذلك لإيصالهم إلى الفضائل العملية، فلا يصلح لهم الكشف عن الحقائق التي تنكشف لأهل الحكمة، بل ذلك يفسدهم، ومن هنا فقد كان ذلك أحد أسباب ذمِّ ابن رشد للإمام الغزالي، فإنه كشف للجمهور عن حقائق الحكمة! مما سبَّب الاختلال الذي حاول ابن رشد أن يعيد تقويمه بما أنجزه من أعمال.

ومع أنَّ ابن رشد يقول بوجود تناقض ما في الباطن بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة الظاهرة، إلا أنه أوجب على الناس جميعاً التمسُّك بالأحكام الظاهرة، فمع أنه فصل في المجال النظري بين ما تؤدي إليه الشريعة وما تقرّره الفلسفة، إلا أنه لم يخض في مجال الأحكام الجزئية، فأوجب على الناس جميعاً (الحكماء والجمهور) أن يلتزموا بالأحكام الشرعية لأن بها يتم وصولهم إلى كمالهم العملي.

وقد مضى بيان أنَّه لا شيء يوجب على المتفلسف أن يتمسك بهذا الخيار الذي اختاره ابن رشد اختياراً من وجوب التمسك بالأحكام الجزئية للشريعة الإسلامية، فإنه يتصور ـ عن قُرْب ـ أن يقول أحد المشتغلين بالفلسفة: إن ابن رشد إنما اختار ذلك لأنه كان في مجتمع مسلم، ولو كان في مجتمع مسيحيٍّ لاختار غير ذلك، ولنا الآن ألّا نختار هذا ولا ذاك، بل لنا أنَّ نُعمل عقولنا في الأحكام الجزئية، فما دام ابن رشد قد قرر أنَّ الحكمة إعمال العقل في الموجودات من جهة كونها أشياء، وما دام أجاز بل أوجب على الإنسان أن يُعمل عقلَه في الأصول ـ العقائد وأسباب الكون ـ فمن باب أولى أن يتم فكُّ هذه العلاقة بين الإنسان والأحكام الشرعية أيضاً، ولنا أن نقول: إنه يجب علينا أن نتخلص من الالتزام بالأحكام الشرعية العملية، وأن نختار ما يلائمنا أو ما نريده في هذا الزمان الذي نعيشه، وذلك بتوسط عقولنا أو رغباتنا أو غير ذلك.

إذن من المتوقَّع أن يبرز ـ بناءً على الفكرة التي جاء بها ابن رشد ـ من يستنتج هذا الأمر، ويفرعه على قول ابن رشد.

وهذا بالفعل ما حصل من بعض المتحمسين جداً لابن رشد، والعاملين على نشر فلسفته وتطهير جانبه وإعادة الفكر المعاصر بناءً على استيحاء روحه، كما سنرى.

ومن هنا فقد وجد الداعون إلى العلمانية في آراء ابن رشد مجالاً تراثياً خصباً سواء المتقدمون منهم أو المتأخرون، بل ربما كان المتأخرون من العلمانيين والحداثيين أشد تعمقاً وقدرةً على الاستنتاج والبناء على الأصول التي قرّرها ابن رشد.

وليس هذا الكلام الذي نقرّره هنا مجرد افتراض بعيد التحقق بل له ماصدَقٌ خارجيٌّ (مصدوق) يؤيده ويحققه، فقد قال الدكتور محمد المصباحي مثلاً: «إنّ هذا الوضع الجديد للحداثة هو الذي يشجعنا على تذكر ابن رشد، ويسمح لنا باستعمال قياس التماثل الآتي، وهو أن علاقة الإسلام بالحداثة اليوم شبيهة بعلاقة الحكمة بالشريعة كما تصورها ابن رشد، فما كانت ترمز إليه الحكمة في الحضارة الإسلامية هو ما تمثله الحداثة في الأزمنة الحالية، مع فارق يتعلق باتجاه الزمن، إذ في الوقت الذي كانت فيه الحكمة مرتبطة خاصة بالأوائل من اليونان، فإنّ الحداثة ترتبط بالمحدثين والمعاصرين، وهذا هو ما يفسر استئناسنا بابن رشد، إذ إننا نعتقد أن حلّه للعلاقة بين الشريعة والحكمة، من شأنه أن يلهمنا حلّ علاقتنا المعقدة مع الحداثة[1]».

فهذا المصباحي إذن يصرح بكل وضوح بالسبب الذي من أجله يركَنُ العلمانيون لابن رشد.

وقال الجابري: «واضح إذن أن الشاغل الذي كان يؤطر تفكير ابن رشد في الكتاب الذي بين أيدينا ـ **الكشف عن مناهج الأدلة** ـ كما في الكتاب الذي سبقه، لم يكن مجرد شاغل كلامي نظري، بل هو ـ أساساً ـ شاغل اجتماعي سياسيٌّ[2]».

---

(١) المصباحي، محمد، (١٩٩٨م)، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، (بلا رقم طبعة)، دار الطليعة ـ بيروت، ص٢٨.

(٢) الجابري، محمد عابد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، مقدمة الجابري لهذا الكتاب، مركز دراسات الوحدة العربية، ص٦٨.

ـ وأيضاً: الجابري، محمد عابد، **فصل المقال**، **المقدمة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ص٥٠، وقد وضع الجابري لهذا الكتاب عنواناً خاصاً منه وهو: **وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، وهذا العنوان يبرز بصورة واضحة مدى الجانب السياسي الذي يسيطر على أذهان الحداثيين والعلمانيين، ومع ذلك ترى بعضهم يوهمون الناس أنهم لا يقصدون من بنائهم الفكريّ الذي يجاهدون في سبيل مقاصد سياسية، وأنهم يعيبون على الإسلاميين التدخل في شؤون الدولة، والحقيقة أن تعييبهم هذا راجع لعدم اعتقادهم بجدوى النظر المعتمد على الدين في مجال السياسة والأمور العامة للناس.

وقد بيّن د. الجابري أن ابن رشد قد أقام القطيعة بين العقل والدين، ومنع من تأويل الدين بالعلم، فقال: «لقد قطع ابن رشد هذا النوع من العلاقة بين الدين من جهة وبين العلم والفلسفة من جهة أخرى، فلنأخذ منه هذه القطيعة، ولنتجنب تأويل الدين بالعلم وربطه به، لأنَّ العلم يتغير ويتناقض ويلغي نفسه باستمرار، ولنتجنب تقييد العلم بالدين لنفس السبب[١]»، وقال أيضاً: «والبديل الذي قدَّمه ابن رشد في هذا المجال، مجال العلاقة بين الدين والفلسفة، يقبل أن نوظفه لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر بشكل يحقق لنا ما ننشده من أصالة ومعاصرة[٢]»، والطريقة التي يقترحها الجابري أن يتم فهم الدين من داخل الدين، وأن يتم فهم الفلسفة وإقامة التفلسف من داخل الفلسفة، وهو وإن بدا للبعض احتراماً لمجالَي الدين والفلسفة ـ أو العلم كما يسوي بينهما الجابري ـ إلا أننا إذا تمعنا في الأمر، فإنه يبدو حكماً من الجابري على أن الدين لا مجال له في العلم، ولا يجوز أن نعتمد على العلم في فهم الدين، وبالتالي، فلا يجوز أن ندخل الدين في مجال العلوم الحقيقية، فهو خارج من ميدان العلم أصلاً، وهذه هي النظرة التي تتميز بها الفلسفة المعاصرة الغربية وبخاصة الوضعية بعد اعتمادها في كثيرٍ من مبادئها على ما قرّره إيمانويل كانط الفيلسوف الألماني المشهور، وبخاصة أن العلم والعقل لا مجال لهما في إثبات الأديان أصولاً (كإثبات وجود الله تعالى والنبوات)، وفروعاً كسائر أحكام الشريعة.

وهذا ممّا يثبت بوضوح ما قررته في غير موضع من هذا البحث أن **ابن رشد يتم استحضاره لكي يتم تجاوزه**، ما ذكره الجابري عندما بيّن أن ما يهمه من ابن رشد ليس هو الأفكار التي كان يعتقد بها، بل ما يهمه هو موقفه العام، وأطلق عليه (روح ابن رشد)، فقال: «تلك في نظرنا أهم العناصر المتبقية في الرشدية والصالحة لأن نوظفها في مشاغلنا الراهنة، إنها تتلخص في كلمة واحدة هي: **الروح الرشدية**[٣]».

---

(١) **نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، مرجع سابق، ص٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص٥٠ ـ ٥١.

(٣) المرجع السابق، ص٥٢.

وعبَّر عن المعنى نفسه في موضع آخر؛ فقرر أنَّ الوحي في نظر ابن باجَّة[١]: معرفة يراد بها تتميم العلم ولكن في ميدان غير ميدان العقل، وعلّق الجابري: «إنه نفس الموقف الرشدي القائم على الفصل بين الدين والفلسفة[٢]»، ولا يخفى أنَّ الجابري يعتبر الفلسفة عنوان العلم والعقل، أي: هي معيار التقدم والنهضة، ولا يتصور أحد أنه عندما يقول ذلك يريد تنزيه الدين عن الفلسفة، على اعتبار أن الفلسفة منبوذة في نظره، كلا، بل هي المحمودة، والدين ليس من مجالها، لأن مجالها العلم والعقل، والدين ليس ذلك مجاله، فهو موقف يترتب عليه في الحقيقة فصل بين الدين والدولة، كما لا يخفى، مع ما يترتب على ذلك من وضع الدين في موضع أقلّ شأناً من الفلسفة.

وقال المصباحي: «**إن طرح مسألة صلة الحكمة بالشريعة من قِبَلِ ابن رشد هو اعتراف ضمني بأن الإسلام غير كافٍ بذاته كمنظومة معرفية ومنطقية، وهذا اعتراف جوهريٌّ**، لأنه يوجد في أساس كل انفتاح ممكن للإسلام على الغير، وفي أساس كل مشروع حضاريّ[٣]».

---

(١) ومما ذكره الجابري في بيان موقف ابن باجة من العلاقة بين الدين والفلسفة: «**إن ما نقصده بعلمانية فلسفة ابن باجة هو تحررها التام من شاغل التوفيق بين الدين والفلسفة، وهذا لا يعني أن تتخذ موقفاً معادياً للدين، كلا، بل إنما يعني فقط أن الخطاب الباجي لا يتعرض لقضايا الدين لا بإثبات ولا بإبطال**، بل يمارس الفلسفة كفلسفة ليس غير، أي: كخطاب في ما وراء الطبيعة بواسطة معطيات الطبيعة، أي: بواسطة العلم، وإذن فما نقصده بعلمانية خطاب ابن باجة الفلسفي هو ما عنيناه بفصل الدين عن الفلسفة في دراستنا عن ابن رشد، وإذا كنا نرغب هنا في التقليل من حجم مضمون هذه الكلمة (كلمة علمانية) حتى لا نلبسها لباسها المعاصر، فإن هذا يجب أن لا يمنعنا من إبراز أهمية هذا الاتجاه العلماني في خطاب ابن باجة، بل في خطاب المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس»، [**نحن والتراث**، مرجع سابق، ص١٩١ ـ ١٩٢]. ومن الواضح أن المدرسة المغربية والأندلسية عند الجابري يدخل فيها ابن رشد، بل هو أعلى خط وصلت إليه، فهو المثال الأعلى عنده. ومن ذلك يتبين لنا مدى التأثير العظيم الذي قام به **فكر ابن رشد في الاتجاهات العلمانية في الفكر العربي المعاصر**.

(٢) **نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، مرجع سابق، ص١٩٥.

(٣) **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، مرجع سابق، ص٢٩.

وهذا تصريح خطير من الكاتب، فإنه يستلزم بناءً على ما قرره ابن رشد أن الإسلام ناقص في جوهره، معرفياً ومنطقياً، ومن هنا فإنه يحتاج إلى غيره ليتكمل.

ثم إنه نبَّه إلى الوجه الجديد من الحداثة، وهو ما أطلق عليه اسم **الوجه المرن منها**، وهو الوجه الذي يقبل التعدد والقابلية للاختلاف، وهو عينه الذي سميناه بالحداثة العبثية أو السوفسطائية، وبعضهم يطلقون عليه اسم **ما بعد الحداثة**، واختار محمد أركون اسم **ما فوق الحداثة** لكي يفيد الأحسنية بالمقارنة مع ما مضى، وقرر المصباحي **أن هذا الوجه يسمح بالتساكن مع التراث لكن لا على الوجه التقليدي، بل على طريقة اختراق التراث وتأويل النص بعد التسليم بقتل صاحبه**، أي: لا يعود القارئ متقيداً بمراد مؤلف النص وصاحبه، بل يسمح لنفسه أن ينسب إلى النصِّ بناءً على أسس وقواعد معينة (الهرمنيوطيقا[1]) بأن يستخرج منه ما يشاء من المعاني. وذلك بالمقارنة مع الحداثة السابقة التي تبني على العقلانية القطعية والعلية، ونحو ذلك، تلك التي تقطع العلاقة مع التراث والدين قطعاً باتّاً[2].

---

(١) الهرمنيوطيقا: تترجم أحياناً بالتأويل أو التأويلية، ومفهوم المصطلح: «تفسير نصوص فلسفية أو دينية، وبنحو خاص الكتاب (شرح مقدس). تقال هذه الكلمة خصوصاً على ما هو رمزيٌّ. [**موسوعة لالاند الفلسفية**، ص٥٥٥]، التأويلية: فنٌّ ونظرية تفسير النصوص ذات المعاني غير الواضحة، إما لتقادم الزمن عليها أو لسوء حفظها وتداولها، ولتأويل هذه النصوص لا بد من القيام بالبحث في قواعد اللغة، وتحليل الخلفيات التاريخية والنفسية التي أُلِّفت في ظِلِّها. وقد تطور علم التأويل في العصر الهليني في مجال الفحص العلمي للنصوص القديمة، واستخدم أيضاً في تفسير الكتاب المقدَّس، حيث كانت وظيفة التأويل هي كشف المعاني اللفظية والأخلاقية المجردة والمعاني الباطنية المثالية لنصوص الكتاب المقدس. [انظر: الفيشاوي، سعد، (٢٠٠٧م)، **المعجم العلمي للمعتقدات الدينية**، الهيئة المصرية للكتاب، ص٢٧٣]، وذكر عبد الوهاب المسيري أنها كان يقصد بها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعني بتأويل النصوص الدينية بطريق خيالية ورمزية، وصار مجالها يشمل النصوص التاريخية والنقد الأدبي وغيرها. [انظر أيضاً: موسوعة **ويكيبيديا** على الشبكة الدولية للمعلومات].

(٢) **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، ص٢٩، ٣٨.

أما الطريقة التي يجب اتباعها مع النص فهي ليست قائمة على مجرد المحبة والعشق، والاحترام والتقديس، بل على شيء آخر وَضّحه بقوله: «لكنّنا ندعو إلى العودة إلى عشق النصّ بشرط أن نعلن عن موت كاتبه؛ كيما ينفتح أمامنا أبواب كل التأويلات الممكنة، لا سيما وأن الحداثة لم تنطلق من نقطة واحدة، بل من عدة منطلقات، الأمر الذي يشجعنا على الإقدام على الإسهام فيها من وجهة نظرنا الخاصة[(١)]».

ولا يخفى أنه إذا أُخذ بوجهة النظر هذه فإنه لا يبقى من النص إلا كونه مناسبة ليلقي عليه الإنسان ما يريده من المعاني، ولو لم يكن لها دلالات معتبرة، لا لكي يحاول أن يقرر ما يريده صاحب النصّ بناءً على أسس وقواعد لغوية معتبرة ومع ضبط عملية الاستنباط والاستدلال بقواعد عقلية معينة، وهذا هو معنى موت كاتب النصّ، وعلى هذا يكاد يقترب أن يكون القارئ للنصّ مؤلفاً لمعناه ومخترعاً له قصداً، لا مجرد مبين وشارح ومفسّر.

وقد أشار المصباحي إلى أنّ بعض الكُتّاب الحداثيين انتبه إلى أن ابن رشد كان قد وقف عند حدود الفلسفة الأرسطية، واعتمد الأحكام الشرعية الإسلامية، ومنع من تجاوز ذلك على سبيل العموم، وهذا مخالف للحداثة المعاصرة التي لا تقيد نفسَها بقيد من دين أو بفلسفة، ولذلك فقد تساءل بعد ذلك، إذا كان استلهام ابن رشد ينفع في طور الحداثة العقلانية القطعية، فهل يمكن أن يستفاد منه في طور ما وراء الحداثة، وهو المعتمد على نفي الحقائق واتباع طريقة السفسطة فيها، وتجويز الكلّ لمجرد الاختيار، لا لأمر آخر؟

وبعبارة أخرى، فإنهم ـ أي: الحداثيين ـ يرون ابن رشد قد حرّرهم من العقل النظري، أما العقل العملي ـ أحكام الشريعة ـ فقد قيدهم ولم يعمل على تحريرهم، ولذلك فإنهم الآن يعملون على إكمال مهمته في التحرير، واستئناف القول الرشدي، لإتمام الانقطاع من الشريعة العملية بعدما تمَّ الانقطاع مع الشريعة النظرية (العقائدية)[(٢)].

---

(١) الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص٣٨.

(٢) مما يؤيد ما ذكرته، قول المصباحي: «لكن إذا كان ابن رشد قد قام بصفة عامة بمهمة تحرير العقل النظري =

والجواب القريب والواضح هنا، أن التمسك بابن رشد يخالف الحداثة المعاصرة قطعاً، قال المصباحي: «**هكذا لو اكتفينا بالأخذ بعين الاعتبار أطروحات ابن رشد الإينولوجية والأنطولوجية والعقلية والمنطقية والمعرفية السابقة، وكذلك مواقفه من القدماء ومن الجمهور ومن التاريخ، لما استطعنا أن نعدّه رمزاً للحداثة الفلسفية، لا سيما في معناها الحاليّ، لا التنويري**، وهذا يعني: أن الحداثة ليست مرادفة لأية عقلانية كانت، كالعقلانية اليونانية أو العقلانيات الوسطوية، كلامية كانت أو فلسفية، نعم لا يمكن أن ننكر أن ابن رشد كان عقلانياً، لكنه كان في الوقت نفسه يناهض أية رغبة في التجديد، ويقف في وجه كل إرادة لكسر قيود السلطة والتقليد، ولذلك فعقلانيته لا يمكنها أن تكون إلا مناهضة للحداثة، لقد تمّ تدشين زمن الحداثة عندما جرى تعويض العقل الهيولاني المشترك بالأنا أفكر، وعندما تمَّ الإعراب عن الرغبة في بداية جديدة في كلِّ شيءٍ[1]».

ومعنى ذلك، أن ابن رشد ربما كان ينفع في زمن التنوير الذي كانوا بحاجة فيه إلى من يقف أمام القطعيات الكلامية أو الدينية، أما اليوم فقد انتفت عندهم كل القطعيات،

= وتمكينه من مشروعية القيام بالبحث في الموجود بما هو موجود، فإنه أبى إلا أن يتوقف عند العقل العملي، حيث رفض أن يمكنه من حق خلق أحكام تخص عوالم الحضارة والاقتصاد والاجتماع والأخلاق، اعتقاداً منه أن مجال العمل هو حكر على التقليد والشريعة وحدَها، وهذا ما جعله ينصح الجمهور والعلماء على السواء على أخذ مبادئ العمل تقليداً من الشرائع، ضماناً للسعادة المشتركة بين الجميع»، ثم قال: «ويمكن أن نبرِّرَ حقَّ الإنسان في النظر في مبادئ العمل الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية باعتبار العمل أحد موجودات العالم، التي حثَّ الشرع على النظر فيها، هكذا ينفتح لنا الطريق الشرعيُّ للبحث فيها، كما ينفتح الطريق للاستنجاد بالمحدثين لاستعارة آلاتهم المنهجية ومساطرهم العملية كما فعل ابن رشد بالنسبة للعقل النظري، وهذا معناه أنه علينا أن نوسع مفهوم الموجودات الذي سينعكس بالضرورة على توسيع مفهوم النظر، وبهذا النحو نرفع حالة الاستثناء التي فرضها ابن رشد على مجال الفعل». [**الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، ص٣٩ ـ ٤٠، وص٥٧].

(١) **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، المرجع السابق، ص٣٥.

فلا حاجة إلى قطعيات ابن رشد أيضاً، وهذا هو المآل الوحيد الممكن لفلسفة مثل فلسفة ابن رشد، وموقف مثل موقفه، غايته الممكنة أن يكون مجرد واسطة بين حالين، أما أن يكون غاية لأحد الطرفين فهيهات! ولذلك نرى أن الذين استدعوا ابن رشد في مختلف الأزمان، إنما استدعوه لغاية في أنفسهم، لا لكي يتبنّوا ما قرّره وما انتهى إليه من أحكام، ولذلك يقولون دائماً إنّ الذي يهمهم في ابن رشد إنما هو الروح الرشدية، أي: مخالفتُهُ للأصول التي خالفها، وخرقُه لكلمة فِرَق الإسلاميين، **وبعبارة أخرى؛ فقد تمَّ استدعاء ابن رشد لكي يتمَّ تجاوزه، لا لكي يتمَّ الوقوف عنده.**

فهو إذن سلاح يتم التلويح به من قبل المخالفين للأديان في وجه مخالفيهم من المتدينين، وليس له مكانة أكثر من ذلك في أنفسهم، وقد ظهر أنَّ أكثر مَن استدعاه واستوحى منه، كان يضمر في نفسه غاية أخرى غير التي يظهرها ابن رشد ويقرّرها.

وقد وافق محمد أركون على الفصل بين الدين والدولة، كما وضّح ذلك في غير كتاب من كتبه، ولخصه بعض الكُتّاب المختصين بفكره، فقال: «وعليه فالمهمة الملقاة على عاتق المسلمين هي أن يكونوا مستقبليين تنويريين فيفصلون بين الذروة الدينية والذروة السياسية أو الاجتماعية والاقتصادية على غرار ما حصل في أوروبا لأنه ينبغي "تحقيق الاستقلالية للذروة الدينية وعدم الخلط بينها وبين بقية الذُّرَى من الآن فصاعداً"، فهذا فصل للدين وللسياسة وللجميع[١]»، ويتقاطع موقف أركون هذا مع موقف محمد الطالبي الذي يرى أنه يجب الفصل القطعي بين السياسة والدين، بين الدولة والدين، لأن الدولة دائماً وأبداً توظف الدين لغايات رديئة آنية، ظرفية وانتهازية، توظف الدين للقهر[٢]».

وهذا الأمر هو أساس فكرة **المجتمع المدني** التي ظهرت في أوروبا، ويتم العمل عليها الآن لتثبيت أركانها في الدول العربية.

---

(١) أركون، محمد. (١٩٩٨م). **قضايا في نقد العقل الديني**، (ط١)، دار الساقي، ص١١٥.

(٢) **الحداثة في فكر محمد أركون**، مرجع سابق، ص١٢٩ - ١٣٠.

فموقف ابن رشد من العلاقة بين الفلسفة والشريعة يتيح المجال لبعض الناس أن يقولوا بقدرة العقل على أن يشرِّع لنفسه وللعالم وللناس، وذلك بخلاف ما اختاره ابن رشد نفسه، بناءً على الجهات التي أشرتُ إليها في محله.

وهذا النحو النظري لا يتمُّ إلا بعد التسليم لمن يقول به بوجود التماثل المرآتي بين العقل والعالم الخارجي، أي: إنه يتمُّ بالقول بوجود نحو من العلِّيَّـة والمعلولية بين أشياء العالم الخارجيِّ، وأنَّ العقل يمكنه أن يكشف عن ذلك، ولا شكَّ أنَّ ذلك يلزم على قول ابن رشد! ومن جهة أخرى فإنَّ ما ذكره من لزوم التعلق بالشريعة من أجل تحصيل الفضائل العملية، وجعله الفضيلة على إطلاقها الأصلَ المنظورَ إليه، يتيح لبعض الناس التفلُّت من لزوم اختيار الشريعة الإسلامية في باب الأحكام العملية، فإن لهؤلاء أن يقولوا إن الفضيلة أمر نسبيٌّ؛ فإن كانت في العصور الماضية متمثلة في الشريعة الإسلامية، فهذا لا يستلزم أنها الآن كذلك. ولكن لو بنينا على أنَّه لا وجود للعِلِّيَّة والمعلولية في العالم الخارجي بل هو اختيار فاعل مختار، لما تأتى للقائلين بهذا القول أن يجزموا بصحته، ولا بلزومه، وبالتالي فالمطابقة لا ينظر فيها لما ينكشف عند العقل، لأنه لا انكشاف لشيء من الأحكام الجزئية أصلاً، لعدم ثبوتها في نفس الأمر ولا في الخارج، بل للمطابقة مع قول الشارع، وهذا هو مأخذ أهل السنة.

ثانياً: النظرة الحداثية إلى الأديان وحقيقتها وطرق التعامل معها

بحث كثيرٌ من الكتاب الحداثيـين والعلمانيـين في نشأة الأديان، وفي حقيقة الدين، والمقصود بنشأتها: هل منشأ الأديان فعلاً من عند الله، أم هي نتيجة أسباب إنسانية؟ وبحثوا بعد ذلك في حقيقة الدين، أي: ما المسائل التي يبحث الدين فيها؟ وما شروطه وأركانه؟ وهل من طبيعته أن يبحث في المسائل الدولية والعلاقات بين الأشخاص، أم هو مقتصر على ما يعتقد به الشخص فقط؟

ومن الطبيعي أن هذا المبحث متعلق بما نحن فيه الآن لأنَّ من نظر إلى الدين على أن له مجالاً خاصاً مقتصراً على الفرد الإنساني فقط، وجزم بأنه ليس له علاقة بالدولة، فمن الطبيعي أن يكون له تفسير خاص للدين يصحح بهذا التفسير أن يحكم على الدين بهذا الحكم! كما أن الذين يجزمون بأن الدين له مدخلية بالدولة والعلاقات بين البشر، ولا يقتصر على الأفراد فقط، لهم تصور خاصٌّ وتعريف خاص للدين يجب بالضرورة أن يخالف ذلك الموقف.

وهكذا، فمن المنطقيِّ أن نجد بعض المسائل لازمة عن مسائل أخرى، والإنسان العاقل هو الذي يحاكم (أي: يتفحَّصُ) الأقوال والأحكام الناشئة عن شخص ما بهذا الأسلوب من المحاكمة، لأنَّه إن اعتبر كلّ قول لا علاقة له بالآخر، ولا يؤثر فيه أيَّ تأثير، فمن الطبيعي أن يتناقض في مفاهيمه وفي أعماله، والعاقل من البشر يجتنب التناقض لا من يخوض فيه ويستملحه.

قدمتُ أنَّ العلمانيين والحداثيين على اختلاف ألوانهم، اتفقوا على أنَّ الدين لا علاقة له بالدولة، ولا علاقة له بالتنظيمات المتعلقة بالجماعات، وحتى لو كان فيه تلك الأحكام كما هو الحال في الإسلام، فإنَّ هذه الأحكام لا تلزم البشر ولا يجب عليهم أن يعملوا بها في حياتهم، وفسَّروا ذلك بأنها راجعة إلى أحوال تاريخية، ومن هنا برزت عندهم تاريخية النص، أو إلى أحوال اجتماعية أو نحو ذلك من الأسباب التي تنحصر بها الأحكام ولا تتعدى من مجتمع لآخر، ومن زمان لغيره، وهذا أساس القول بنسبية العقائد والقيم.

وقد أرجع بعضهم تلك النظرة إلى أنَّ القول بالإله أصلاً قول محال، أو على فرض القول به فإنَّ الوحي الذي هو شرط النبوة والشريعة مُحال، ومن جوّزه قال باستحالة معرفة الشريعة بعد نزولها على النبي، ومن قال بإمكان نقلها من جيل لآخر، فقد قصد التفلُّت من لزوم أحكامها له ولغيره من أهل العصور الأخرى، بأن قال لا يمكننا في العصر

الحالي أن نعرف المراد تماماً من الأحكام، فإنَّ الأحكام التي وصلت إليها إنَّها وصلت إلينا عبر مجتهدين، وهؤلاء ليسوا معصومين، وقد اختلفوا، وتناقضوا في أحكامهم، فإما أن يجب علينا العمل بجميع تلك الآراء، وهذا يستلزم التناقض، أو نجتهد فيما اجتهدوا فيه، وإذا اجتهدنا فنحن لا يجب علينا أن نستعمل الآليات الأصولية التي عمل بها المجتهدون المتقدمون، لأنها أيضاً نتيجة اجتهاد منهم، ولم يأت نصٌّ عليها من الشريعة، إذن نجتهد كما نرى بلا قيد ولا ضابط، ومن ها هنا برزت أهمية مقولة موت الكاتب التي يحاولون تطبيقها على الشريعة الإسلامية، ونتيجة لهذه التوجهات برز بين الكتاب ما يسمى بتعدد القراءات، وهي في الحقيقة تأويلات متعنتة غير مبنية على أسس مُعْتَدٍّ بها عند علماء المسلمين، فهي في الحقيقة مجرد تحريفات.

وأستطيع أن ألخص مواقف العلمانيين والحداثيين من الدين إلى اتجاهين رئيسين:

الاتجاه الأول: يعتمد على قناعته بأنه لا وجود للإله أصلاً، وإن وُجد فإنه لم يرسل الأنبياء، وإن أرسل الأنبياء فلا مجال لمعرفة المراد من الشريعة، بل إن الشريعة لم تخاطب إلا الذين كانوا في عصر النبيِّ فقط، ولا يعمُّ الخطاب الشرعيُّ أحداً بعدهم.

الاتجاه الثاني: لا يهتم كثيراً بإبداء نظرته في وجود الإله أو عدم وجوده، ولا في نفي الوحي أو النبوات بصورة مباشرة، بل يلجأ لطريقة أخرى مختلفة، حاصلها التسليم تنزلاً وجدلاً بوجود شيء اسمه الدين، والنبوة والوحي، والأحكام الشرعية، وغير ذلك، ثم محاولة خلخلة الفهم السائد لهذه المفاهيم، وهو ما يعبّر عنه بالزحزحة، وهي عملية تشكيك بجدوى النظرة السابقة التقليدية السائدة إلى هذه المفاهيم، فإذا تمّ لهم ذلك، فمن السهل بعدئذ تجاوز السائد لزرع ما يشاؤون من المفاهيم الجديدة، أو لإعادة بناء تلك المفاهيم على أسس زمانية أو ظرفية أو حالية خاصة، إذا سُلِّمت لهم، لم يعد هناك حقيقة للدين والشريعة الإلهية.

ومن أهمّ مقولاتهم ما يسمونه (بنسبية المعرفة)، وهو في الحقيقة سفسطة وإنكار للحقائق، وليست هذه الفكرة هي عين القول بتكامل المعرفة بناءً على تراكم العلوم واستمرار عملية الفحص والتهذيب والتصحيح، كما قد يُتوَهَّم، قال محمد أركون: «ينبغي علينا تهذيب نفوسنا وتدريبها على أن تتصرف بطريقة متسامحة، بطريقة منفتحة، بطريقة مرنة، وأن نقبل شيئاً أساسياً يعتبر من منجزات الحداثة العقلية ألا وهو: نسبية الحقيقة، ونسبية الحقيقة تتعارض جذرياً مع مطلق الحقيقة أو الاعتقاد بوجود الحقيقة المطلقة كما ساد سابقاً في الأوساط الدينية[١]».

وهؤلاء غالباً ما يلجؤون إلى تفسير الشريعة بأنها نتاج أحوال اجتماعية معينة، أو عصور خاصة، لا يجوز تعميمها على غيرها[٢].

وعندهم ظهر مفهوم تاريخية النص، أو تاريخية الفكر الديني بقوة. وقد يلجؤون إلى حيلة معينة تتجلى في زعمهم أن الدين مقبول وإن كان أمراً وراء الطبيعة، أي: لا يطاله العلم ـ في زعمهم ـ ولا يوافق عليه العقل، ولكن من قال إن الحداثة ترفض كل ما هو وراء العقل، فحتى لو كان الدين أمراً من أساطير الأولين فلنا أن نستفيد منه، ولا يجوز للدولة الحداثية أن تقف منه موقف المناهض الساعي لإفنائه أو نقضه، ويستوي عندهم في تلك النَّظرة الأديان السماوية وغيرها من الأديان الوضعية أو أي فكرة سائدة أخرى مخترعة من البشر.

---

(١) الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص٩٤.

(٢) قال بعضهم في تفسير ظهور الدين الإسلامي إنه مرّ بثلاث مراحل: الأولى: مرحلة الآلهة والأبطال الخارقين (الله)، والثانية: مرحلة الرجال العظام (الرسول والصحابة)، والثالثة: مرحلة البشر العاديين (وهم العلماء والفقهاء والمحدثون .. إلخ)، ويسمي المرحلة الأولى بالمرحلة الأسطورية الميتافيزيقية التي يتصور فيها الإله منفصلاً عن العالم، والثانية مرحلة اتصالية بين الأسطوري والواقعي، والثالثة مرحلة وضعية بشرية بحتة. [عبد الرسول، أيمن، ط١، (٢٠٠٢م)، في نقد الإسلام الوضعي، وهو ضمن سلسلة باسم مختارات ميريت ـ مصر.ص٦١]. ومن الظاهر أنه يستمد من نظرية الأحوال الثلاثة المشهورة لأوجست كونت، التي يفسر بها نشوء الأديان وترقي البشرية إلى المرحلة الوضعية.

ولا شك في أنَّ من أبطل تدخل الإله عن طريق الوحي، أو أبطل وجود الإله والوحي، فإن أمامه خيارات معينة للتعامل مع الأديان التي يعتقد أصحابها أنهم متبعون لرسالة أنزلها الإله على بعض الرسل الذين اجتباهم وفضلهم على الخلق، وخصَّهم بصفاتٍ ومقام مكين، وهذه الخيارات تدور حول ما أنجزوه بالفعل مما بيَّنته، فإما أن يقوموا بمحاولة إبطال الأديان بناءً على أسس عقلية معينة يزعمونها، ولا يتبع ذلك الطريق إلا من كان يؤمن بأهمية العقل وجدواه في ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)، ولو على سبيل أنه قادر على نفي إثبات الإله والنبوّات بالنّظر العقليّ، وأما من يعتقد في قرارة نفسه أن لا مكان للنظر العقلي في تلك المفاوز، فإنه يلجأ لا إلى نفي ذلك، بل إلى محاولة تفسير الدين بتفسيرات مأخوذة من المحسوس أو الموهوم المعتاد بين الناس، ولو كان من الأساطير[1]! فينزلها بذلك عن مقام القطع واليقين إلى مقام مجرد الاختيار المناسب أو غير المناسب للزمان والحال الاجتماعية التي يعيشها.

ولا يخفى أنَّ محمد أركون وغيره ممن يشايعونه يسيرون في هذه الطريق، ففي الوقت نفسه الذي يزعم أنه يحاول إعادة اكتشاف الإسلام وإحيائه بصورة علمية، وبالطبع لا يغيب عن ذهننا مدى المراوغة في استعمال هذه الكلمات، نراه يقدح في أصول الأديان ويصَرِّح أنه يمهد السبيل للمشككين المستهزئين بها، وممن كشف عن وجود هذا التناقض والتلاعب في نتاج محمد أركون الكاتب رون هاليبر، وهذه التناقضات تُظهِرُ لنا غائية أركون وعدم علميته في أعماله التي يقوم بها، وإن كان يقاتل الجميع ويستهزئ بهم ليتوصل إلى إثبات أنه من أشد الناس تمسكاً بالعلم وآخر المناهج المكتشفة عند الغربيين ـ أو طائفة معينة منهم كما بينتُ سابقاً ـ وأنه من أكثر الناس تمسكاً بالمناهج العلمية الرصينة! هكذا يروج له أتباعه ومشايعوه! وهي مجرد دعاوي لا تثبت عند النقد الجادّ، ومن المواقف

---

(١) عبد الرسول، أيمن، ط١، (٢٠٠٢م)، في **نقد الإسلام الوضعي**، وهو من ضمن سلسلة باسم مختارات ميريت ـ مصر. ص٤٨ ـ ٤٩. وهو يرجع القرآن إلى الشعر، والإعجاز إلى السحر.

التي نقلها رون هاليبر عن محمد أركون وهي تثبت تَجذُّرَهُ في العلمانية ومقاومة الأديان، وإن كان يزعم أنه ليس ضد الأديان، ما يظهر في الفقرة الآتية: قال هاليبر: «ولحسن الحظ، عندما يتذمر أركون من الانتقادات التي تعرّض لها، وعندما يقول (لا)، فإنه يتعارض تعارضاً فاضحاً مع ما كتبه عام ١٩٩٤م إذ قال: «كانت العاصفة على درجة من العنف والأهواء على درجة من الالتهابات والتهديدات الجسدية على درجة من التوجس، بحيث صُنِّفَتْ أقوالي اعتباطياً في التيار الأصوليّ، علماً بأنني لم أكفَّ منذ ثلاثين سنة عن العمل لنقد العقل الإسلاميّ كي أتيح لعدد من الكتاب أمثال (الآيات الشيطانية) أن تُستقبلَ في أوساط الجماهير الإسلامية، أتمنى أن يكون كتاب الآيات الشيطانية في متناول جميع المسلمين كي يفكروا بطريقة عصرية في الوضع المعرفي للوحي[1]»، وهكذا بعد أن عاد أركون إلى صوابه بعد الصدمة التي تعرض لها بسبب المهاجمات التي انهالت عليه، بعد أن تجاوز الارتكاس العاطفي للتضامن مع جماعته، فقد التحق دون تحفظ بصفوف المثقفين المتسامحين، لا بل نصح المسلمين بدراسة هذا الكتاب الذي لعنه في السابق[2]».

ولا يخفى أن من منطلقات هؤلاء الفكرية دعوى أنّ هناك ظاهراً وباطناً للشريعة، أو أن العقل قد يثبت أمراً والشريعة قد تنفيه، وبالعكس، أو يعتقد أن هناك خطاباً خاصاً للجمهور وخطاباً آخر وعقائد أخرى للحكماء! فمن سلّم بذلك، فإنّ موقفه النظري والعملي لا بدّ أنه سيقوده ولو بعد حين إلى إحدى هذه الخيارات.

ويختبئ هؤلاء غالباً وراء ما يسمّونه بفلسفة السؤال أو التساؤل، حيث يتخذون من الأسئلة وسيلة للتشكيك في المقولات الدينية، ومحاولتهم الظهور بالمظهر العقلاني التام،

---

(١) ذكر هاليبر أنه نقل هذا الكلام من كتاب اسمه «من أجل رشدي. مئة مثقف عربي ومسلم يؤيدون حرية التعبير» باريس، ١٩٩٣م، ص٥٠ـ٥١.

(٢) هاليبر، رون، (٢٠٠١م)، **العقل الإسلامي أمام تراث الأنوار في الغرب ـ الجهود الفلسفية عند محمد أركون**، (ط١)، ترجمة: جمال شحيد، طبعة الأهالي، ص١٢.

وذلك بإيمانهم بتعدد العقل (عقل أوروبي، عقل عربي، عقل شرقي، عقل غربي، عقل تراثي، عقل تنويري ... إلخ) وهو عينه نفيٌ صريح للعقل، فلا معنى لتعدُّد العقل إلا عدم اعتبار حجية لواحد على غيره من العقول، وهو السفسطة ذاتها.

والتراث، ومنه الدين، عند هؤلاء يُعَرِّفُونَه على أنه «النصُّ الماضويُّ أو النصوص والمعتقدات والقيم والفلسفات التي سبقتنا، فالتراث هو مُخلّفات الآخرين الذين مَرُّوا من هنا[١]»، وقد سبق أنه لا قيمة للعقل الماضوي عند هؤلاء، فلا قيمة ينبغي أن تذكر للتراث ومنه الدين أيضاً، وزاد هذا الكاتب: «وما نفعله الآن هو تراث بالنسبة لمن سيأتي من الأجيال، فالنصُّ القديم تراثنا والنصُّ المعاصر تراث المستقبل»، وهذا المعنى قد يصحُّ لغةً، ولكن من أين يستلزم ذلك أن التراث الماضي لا يصح لنا أن نتمسك به في الحاضر؟ وهم عندما يسمون التراث بأنه عقل سابقٌ فمن أين يصح لهم أن يمنعوا الناس المعاصرين من أن يتمسكوا بهذا الذي ظهر في الزمان الماضي؟! لا شيء يوجب ذلك إلا مجرد المغالطة والسفسطة والتعنُّت، ولذلك فهم يقولون: **إن التراث الإسلاميَّ هو عبارة عن محاولة للإنسان في لحظة معينة لنفي اغترابه في العالم**[٢]، وإذا زالت هذه اللحظة فلا معنى للتمسك بذلك التراث، وهذا الذي يقرِّرونه مجرد تعنُّت وهوىً من عند أنفسهم، لا يقوم على دليل مطلقاً. إنه مجرد خيار لهم، فلا موجب لأن يلزموا غيرهم بالاختيار نفسه!

ولذلك فإن ما يؤرِّقُ هؤلاء هو تلك النّظرة التبجيلية السائدة بين المسلمين للدِّين، وهو ما يُسَمُّونَه بسلطة النص، أو سلطة الدين، ويقول قائلهم: «والمعروف أن القراءات

---

(١) **في نقد الإسلام الوضعي**، مرجع سابق، ص١٨.

وهذا الكتاب يشكل في نظري تلخيصاً وكشفاً صريحاً غير مزوّق ولا منمّق لأفكار محمد أركون والاتجاه الذي يمثله ويسير من ورائه، وقد صرح مؤلف الكتاب بذلك أيضاً، ولذلك حرصت على الاستشهاد بكلامه هنا.

(٢) المرجع السابق، ص١٩.

التي تعيد إنتاج التراث هي المنتشرة لدرجة السيطرة على ما يمكن أن نسميه تجاوزاً للوعي الجمعي، هي تلك القراءات التكرارية التفخيمية التبجيلية التي تتعامل معه بوصفه قطعيّ الثبوت والدلالة، وأن كل خير في اتباع من سلف ... إلخ[١]»، هذا هو ما يؤرق هؤلاء، ولا أدري لِمَ لا يمكنهم أن يعترفوا أنّ الأجيال الحاضرة قد اختارت بإرادتها الخاصة التمسك بذلك الدين، هذا على أقل تقدير، فمن أين لهؤلاء المشككين العبثيين أن يمنعوا واحداً من البشر من أن يختار تجديد ما مضى؟!

وللتّخلُّص من سلطة النصّ اخترعوا مفهوماً سمّوه **بأرخنة النصّ**: وهو «**محاولة ردّ كل نصّ إلى اشتراطات وجوده التاريخي في الأساس**[٢]»، ومن الواضح أن قاعدة هذه الفكرة القدح في صلاحية الدين بما يشتمل عليه من أحكامٍ لزمان غيرِ الزمان الذي نشأ فيه، وهو قدح في أصل الدين. وبناءً على ذلك جوّزوا إلصاق معانٍ بالدين غريبة عنه لا تدلُّ عليها ألفاظ لا دلالة وضعية ولا دلالة عقلية، ولا بأي نحوٍ من أنحاء الدلالات المعتبرة عند العقلاء، وذلك بحجة إعادة قراءة النص وصحة إسقاط القارئ ظلالَ المعاني من نفسه على النص المقروء.

ولذلك فهم لا يرضَوْن عمّن يحاول أن يعيد إنتاج أي قراءة ماضية، ولو كانت تنافي الدين، ويندرج في ذلك كل من يحاول أن يبني النهضة على استعادة تراث ماض، ويسمُّون هذا بالمنهج الانتقائي التلفيقي، ويندرج في هذا القسم عندهم كُتّاب مثل: حسن حنفي، وطيب تيزيني، وحسين مروة، وزكي نجيب محمود، ومحمد عمارة، والعقاد، ومحمد عابد الجابري، وغيرهم، أما أصحاب المنهج التنويري وهؤلاء متفقون على اعتبار التراث ولكن لا على نزعة تبجيلية ولا تقديسية، ولا بناء على أنّ بعض صور التراث أفضل من غيرها، بل

---

(١) في نقد الإسلام الوضعي، مرجع سابق، ص٢١.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٣.

كلها سواء في الاعتبار والرفض، فهؤلاء ينحازون إلى النص المختلف والخطاب النقيض للسائد وينحازون للعقل المهمش ضد المهيمن لزعزعة البُنَى التي تسود ذهنية الاتباع، ومن هؤلاء نصر حامد أبو زيد، وجابر عصفور، وسيد القمني، وعاطف العراقي، وعلى رأسهم جميعاً يقبع محمد أركون، ومهمتهم نبش الماضي وزعزعته عن موقعه الذي يحتله في نفوس الناس، لفتح الباب أمام أجيال المستقبل للتحرر منه[١].

وأما أولئك الذين يحاولون الالتزام بالفهم الديني الملتزم بالقواعد المتبعة فهم اجتراريون نفعيون يحافظون على لقمة عيشهم لا غير، وهم مرتبطون ببطونهم ووظيفتهم ومنهم: الشعراوي، والقرضاوي، ومحمود حمدي زقزوق، والغزالي، وأسماؤهم أكثر من أن تحصى[٢].

وهؤلاء اتِّباعاً لمنهجية محمد أركون في النبش الأركيولوجي (حفر النصّ في العمق للكشف عن طبقاتها) يزعمون ـ على حد تعبيرهم ـ أن تصور الإله العربي الذي جاء في القرآن هو في الحقيقة شيخ القبيلة الذي اندمج فأصبح ربَّ القبائل والمطلقَ الفردَ المفترَض تماهياً مع النَّزعة الإحيائية[٣].

ويزعمون أنَّ النصوص الدينية مرجعها إلى الشعر العربي وأنها من صنع العرب أنفسهم، لا ثبوت لصدورها عن الإله[٤]. هؤلاء الملحدون يعتقدون أن النبوة هي عبارة

---

(١) **في نقد الإسلام الوضعي**، مرجع سابق، ص٢١ـ٢٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، ص٤٢.

ـ مبروك، علي، (٢٠٠٧م)، **ما وراء تأسيس الأصول**، (ط١)، رؤية للنشر والتوزيع، ص٧٠ وما بعدها.

(٤) قال أيمن عبد الرسول: «إن الشعر هو ديوان العرب، والقرآن هو عملهم الأدبي الخالد، وبدون الشعر قد يتعثر فهمنا للقرآن والدين». انتهى. [**في نقد الإسلام الوضعي**، مرجع سابق، ص١١٩]، وهو تقليد وقح لجملة من آراء بعض المستشرقين الذين قدحوا في نبوة النبي عليه الصلاة والسلام، تتكرر في هذا العصر بدعوى التمسك بآخر ما توصل إليه العلم من نتاج ومعرفة!

عن حالة يترقى فيها الإنسان ويتخيل بخياله أموراً لا يستطيع أغلب الناس سواه أن يصلوا إليها، ثم تراهم يُعبِّرون عن ذلك بألفاظ وصِيَغٍ كلامية معينة، إنهم حالة أرقى من ظاهرة الشعراء في عرف العلمانيين والحداثيين. ولذلك تراهم يهتمون بتحليل الشعر وتحليل القرآن بقواعد الأدب والشعر ليحاولوا قدر استطاعتهم إيهام القُرّاء بأنَّ النبوة والشعر يصدران من مصدر واحد، فلا قداسة إذن في كلام النبي ولا الكتاب الذي يبلغه كما لا قداسة في كلام الشعراء ودواوينهم.

وقد صرّح علي حرب بحقيقة موقفه من الفلسفة والموقف العقلاني القائم على اعتبار الحقائق الخارجية، وهو الموقف الذي سمّيناه سابقاً بالعقل القطعيّ، وبين أن المذاهب الفلسفية لا تعدو أن تكون مجرد خلق للمفاهيم وتعشُّقها[١]، إن هذه المفاهيم لا مصدوق لها في الخارج، ولا مطابق لها ولا ريب أن الدين عنده كذلك[٢]، إذ هو يتكلم عن الدين والفلسفة من زاوية واحدة، ولذلك فلا غرابة إن كان موقفه من النصوص أنها لا تخضع للنقض، وأنَّ كلَّ نصٍّ يُستنبطُ منه نقيضه، ومعنى ذلك أنه يعتقد أنَّ كلَّ نصٍّ يمكن أن يدلّ على معنى كما يمكن أن يدل على نقيضه. وهذا في الحقيقة إبطال لإفادة النصوص ودلالتها كما لا يخفى.

ولذلك فهو عندما يتكلم على محمد أركون يبدو لنا كم هو مسرور ومنفعل بكتاباته، ومن حق أي واحد أن يُسَرَّ بما يوافقُ هواه، ومن حقّنا أن نلاحظ هذا السرور، فقد ذكر علي حرب كيف أن أركون لا يتوقف عند نصٍّ في تفكيكه ونقده، وقال: «يتوغل في نقده وتفكيكه وصولاً إلى الأصل الأول ـ أي: إلى الوحي القرآني أو الحدث القرآني على ما يسميه أحيانا ـ فيقوم بتأويله وقراءته من جديد مستخدماً لذلك أحدث المنهجيات

---

(١) ربما كان ذلك تأثراً منه بجيل دولوز وفليكس غتّاري في كتابهما ما هي الفلسفة، صدر عن مركز الإنماء القومي، واليونيسكو ـ باريس، والمركز الثقافي العربي. ط١، (١٩٩٧م).

(٢) حرب، علي، نقد النصّ ـ النص والحقيقة (١)، المركز الثقافي العربي، ص٤٧.

والعقلانيات المقاربة والتحليل... إلخ[١]»، والحقيقة أن محمد أركون لا يفعل أكثر من محاولة تحريف طرق فهم القرآن، وإلقاء معانٍ جديدة عليه لا تُستمَدُّ منه، بل من القارئ نفسه، ولعلي حرب أن يفرح بأركون كما يريد، ولنا أن نستغرب منهما معاً ومن غيرهما عندما يحاولون أن يُظهِروا عملية التحريف هذه والتأويل القسري على أنَّها عَملية عِلمية مشروعة، بل عندما يبالغون فيُظهِرون أنفسهم أحرص على القرآن من علماء الدين، وأن الفهم الذي يطرحونه للقرآن هو الفهم الصحيح الموافق لمقتضى المناهج العلمية وحاجات العصر، والمنسجم مع أحدث العقلانيات، ولنا أن نستغرب من مصطلح أحدث العقلانيات المنبئ بكل وضوح عن السفسطة التي يتميز بها هذا المنهج ومُتّبعوه، فلو كان للعقلانيات إمكان الوصف بقيد الزمان، لبطل أصل التعقُّل في نفسه، وبطل بذلك الأصل الذي يبنى عليه إمكان إدراك الحق، ولهم أن يعتقدوا بذلك إن أحبّوا، ولكنَّا لا نوافقهم عليه، ولا نرى رأيهم، ونعتقد أن عملهم مجرد بناء على فلسفات سفسطائية، هي أَوْلى شيءٍ بأن توصف بالخيار النفسي الكاشف عن حقيقة ما يرجوه هؤلاء من غايات وأمور عملية لا علم من ورائها.

وقد صرَّح علي حرب بأنَّ مشروع أركون هو «إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي»، ثم فَسَّر التاريخية فقال: «والتاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير، أي: قابليتها للتحليل والصرف وإعادة التوظيف[٢]»، إذن أركون يهدف من مشروعه إلى جعل المفاهيم والنصوص قابلة للتحويل والتبديل من زمان إلى زمان، وهو في حقيقة الأمر عبارة عن تأسيس لتحريف الشريعة والنصوص المنزلة.

---

(١) **نقد النصِّ ـ النص والحقيقة (١)**، المرجع السابق، ص٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص٦٥.

ثالثاً: الاستدلال على مبادئ الشرائع

لقد ذكرتُ في الباب الأول من هذا البحث أنَّ ابن رشد منع الخوض في مبادئ الشرائع، وأنه حضَّ على لزوم معاقبة الفيلسوف الذي يتكلم في تلك الأمور مع العوام، وقد علّل ابن رشد ذلك الموقف بأنه يعود على العوام بالمفسدة، لأنه يشككهم بالدين الذي به صلاحهم في فضائل الأعمال.

ولنا أن نتصور ما يمكن أن يلزم عن هذا الموقف منطقياً عند الفلاسفة، فأنت إذا قلت لفيلسوف يعتقد أنه بعقله يمكن أن يملك الحكمة: لا تتكلم مع العوام بمبادئ الأديان، وقررت معه أنَّ بعض ما تقرره الشريعة يبطله العقل، ومع ذلك يجب السكوت عنه وعدم إنكاره لأجل الفائدة العملية.

فالفيلسوف إذا فتحت أمامه هذا الباب، سيصبح أكثر ميلاً نحو الاعتقاد بأنّ الأديان لا يوجد دليل قائم عليها، لأنها تخالف العقل، وإذا كان هذا الفيلسوف موجودا في بلاد الإسلام، فقد تمنعه سطوة الحكم من التصريح بذلك، أما إذا كان في بلاد مخالفة للإسلام، فضلاً عن أن تكون مسيطرة على بلاد الإسلام متحكمة فيها، فالموقف القريب لهذا الفيلسوف الموافق لتلك المبادئ أن يقول: إنه لا يوجد دليل على الإسلام أصلاً، فضلا عن أن يكون هناك دليل على غيره من الأديان! وإذا كان لا يوجد دليل عقلي على الأديان فإنّ المعتقد بهذا الدين لا يمكنه أن يزعم أنه اعتقد به لأنه ترجح عنده عقلاً ذلك الدين دون ما سواه، إذ كيف يترجح عنده دين على غيره والحكيم قد حكم أنه لا دليل عقلاً على أي دين من الأديان، فالمعتقد بدين دون سواه لا يبقى له إلا أن يقول: **إن هذا الدين مجرد خيار ممكن من بين خيارات عديدة أخرى، إذن فلا يوجد إلا التحكم الإرادي لاختيار دين على غيره، وهذا ما أطلق عليه بعض الفلاسفة ـ كوليم جيمس الفيلسوف البراغماتي الشهير ـ** اسم: **حرية الإرادة، أو إرادة التدين**، أي: إن التدين راجع فقط إلى إرادة التدين، والإرادة

الحرة كما قد تريد التدين فقد تريد عدم التدين أيضاً، ولا يجوز لأحد من الخلق أن يعنفها على أي من الاختيارين!

فأصبح الدين بناءً على هذه النظرة مجرد خيار إراديٍّ غير تابع لا لعلم ولا لنظر.

وإذا سلَّمنا بهذه النظرة، فلا يمكن أن يصح لأحد تفضيل دين على غيره من الأديان، فالأديان كلها سواء في المنشأ، وكلها سواء في عدم وجود دليل على أحدها دون غيره، إذن، فلا فضل لواحد منها على غيره.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا معنى لأن يحكم أحدُ أبناء دينٍ على غيره من المنتمين لدين آخر بالكفر والخلود في النيران، إذ لا أحد من المنتمين إلى الأديان بأحقّ من غيره في الفوز بالجنة أو الخلود في النيران. ولذلك فإنا نرى العلمانيين والحداثيين قد بالغوا في مناقشة مسألة الردة والحكم على الآخرين بالتكفير، فحاولوا بكل ما لديهم من وسائل إقناع أو تشغيب أن يبطلوا حكم الردة وحكم التكفير، فأبناء الأديان يجب أن يكونوا إخوة لا في الإنسانية فقط، بل إخوة فعلاً، وبناءً على ذلك فلا يجوز أن يبنى حكم مدني يتم فيه التمييز بين فرد وآخر بناءً على دينه أو عقيدته أومذهبه، فالكل سواء في ذلك كله.

وفي هذا المعنى يقول محمد أركون في وصف محاولاته مع الأب كلود جيفري: «وضمن هذه المجموعة بالذات، كنت قد حاولت أن أزحزح مسألة الوحي من أرضية الإيمان العقائدي الأرثوذكسي والخطاب الطائفي التبجيلي الذي يستبعد الآخرين من نعمة النجاة في الدار الآخرة، لكي يحتكرها لجماعته فقط»، ثم قال: «وقد توصَّلتْ جهودنا إلى خلاصة متواضعة وحذرة تخفف من حدة الكثير من التوترات والصراعات التي رافقت مسارنا الذي بقي نحو التصميم على فرز الأسئلة الخاطئة على الأقل، وكذلك الحلول الوهمية والتلاعبات الأيديولوجية التي ورثناها عن التراثات التوحيدية الثلاثة[1]».

---

(١) أركون، محمد، (١٩٩٥م)، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ـ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، (ط٢)، ت. هاشم صالح، دار الساقي، ص٥٥.

ويقول عن الأب كلود جيفري: «فهو يعلم أنني لست فقط أرفض طريقة الدفاع التبجيلي التي يمارسها المسلمون التقليديون، وإنما أنا منخرط منذ أكثر من عشرين عاماً في تلك المهمة الشاقة والضرورية **لنقد العقل الإسلامي**[١]».

وفي إحدى تعليقات هاشم صالح مترجم أركون الجادّ وشارحه المثابر على كتابه هذا، قال: «فكيف يمكن إقناع اليهودي بأنَّ المسيحي له حقٌّ في النجاة الأبدية في الدار الآخرة مثله تماماً؟ وكيف يمكن إقناع كليهما بأن المسلم له الحق نفسه في الوحي التوحيدي مثلهما، وأنه ليس خارج نعمة الله وغفرانه؟ وكيف يمكن إقناع السُّنّي أن الشّيعي أو الإباضي مسلم مثله وله الحق في الإسلام؟ والعكس صحيح أيضاً. ولكي يتوصل أركون إلى تحقيق هدفه فإننا نجده يلجأ دائماً إلى استراتيجية التفكيك: أي: تفكيك العقائد الثيولوجية أو اللاهوتية المرسخة داخل السياج الدوغمائي المغلق لكل طائفة ولكل دين، عندئذ ينكشف الحجاب عن تاريخية كل هذه العقائد وتبدو على حقيقتها، أي: مرتبطة بلحظة تاريخية ما، وبصراعات أيديولوجية معينة، وليست نازلة من السماء، إنها من صنع البشر أو قُلْ من صنع طبقة معينة من البشر، هي طبقة كبار الفقهاء والمتكلمين ورجال الدين، وقد حاولوا أن يخلعوا عليها الصفة الدينية والمعصومية لتغطية تاريخيتها ولحجب الآلية الحقيقية لتشكلها. ثم مرّت القرون عليها وأسدلت عليها أسدال التقديس وفقدت بالفعل تاريخيتها، واليوم يجيء المؤرخ الحديث لكشف القناع السميك عن وجهها، عن طريق القيام بعملية معاكسة هي عملية التفكيك واللاأسطرة[٢]».

وهذا النصّ يلخص لنا أهمَّ جهات فكرة أركون وطائفته الذين يشتغلون في نقض الدين الإسلامي بكل جهد وقوة، ويعملون جاهدين على إخراج الأديان من حَيِّزها العالي

---

(١) من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ـ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر. ص٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص٧١.

وإسقاطها ليعتبرها الناس مجرد أفكار تاريخية وآراء سياسية حرص مخترعوها من البشر على أن يلبسوها تلك الصبغة الإلهية ليكتسبوا المزيد من الاحترام والتبجيل لها.

وفي التفريق بين الإيمان القديم والإيمان الحديث، قَرَّر هاشم صالح أن الإيمان القديم كان من سِماته أن يصف الخارج عنه بالبدعة والهرطقة، أما الإيمان الحديث: «فلا يرى أي مبرر لحذف الكثير من متغيرات التاريخ ومستجداته بحجة أنها غير أرثوذكسية والإبقاء فقط على عدد محدود منها بحجة أنها بدعة حسنة، إنه يضطلع بمسؤولية التاريخ ككل ولا يتخذ موقفاً انتهازياً أو انتقائياً من أحداثه ومستجداته، إنه أكثر مسؤولية ونضجاً إذن من الإيمان التقليدي[1]».

هذا هو الإيمان الذي يحاولون أن يبثوه بين الناس في هذا الزمان، إنه نفي للإيمان الحقيقي، فلم يبقوا له غير اسمه، ورسمه، أما الحقيقة فلا حقيقة وراءه أصلاً ولا جوهر له، فهو لا يميز بين الحق والباطل، ولا اعتبار لهذه المقولة عنده، وهو يعتمد على مقولة نسبية المعرفة، وعلى نفي المطلق من جميع جهات الحياة دينية كانت أو سياسية أو غيرها، إن هذا المبدأ هو الممثل الأكبر للسفسطة القديمة.

وما دام لا يوجد حقٌّ ولا باطل في نظر هذه العقلية، فلا مجال لادعاء وجود دليل عقلي أصلاً على ديانة دون ما سواها، بل العقل نفسه صار مجرد أوضاع معينة مخترعة من عند أصحابه، فلا وجود لأحكام عقلية مشتركة ولا ميزان للمعرفة إذن.

ومن الذين مالوا إلى اعتبار العقل المجرد غير قادر على الظفر بدليل على وجود الله تعالى، أو أن ذلك ليس ذا جدوى، د. طه عبد الرحمن المفكر الإسلامي المعروف، فقد قال: «تبين أنه يبقى في الإمكان سلوك منهج علمي آخر يولد ضرباً من ضروب العقل لا يكون بأوصاف العقل المجرد، أو قل إن ابتكار منهج مغاير للمنهج العقلي العلمي المتداول في

---

(١) من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ـ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص٧٤.

لعلوم النظرية السائدة حالياً، منهج لا يقل عقلانية وعلمية عن منهج هذه العلوم، هو حقيقة يجب التسليم بها[١]».

وقال: «سيأتي استقصاء الكلام في الحدود الخاصة للعقل المجرد في مجال الإلهيات من المعرفة النظرية الإسلامية العربية، فهي حدود قد لا تشكل قيوداً ولا موانع في غير هذه المعرفة، لأنها أثر من آثار خصوصية النسق العقدي الإسلامي ولا علاقة لها بنظام المعرفة النظرية العام، حتى يصدق مدلولها على ما سوى المعرفة الإسلامية[٢]».

يريد بذلك أن الطرق العقلية النظرية عملها مقصور على ما اصطلح عليه الذين استعملوها فقط ولا يمكن أن تتعدى فائدتها إلى غير ذلك، وهذا يعني أن دلالتها اصطلاحية تواضعية اتفاقية، وليست عامة كلية، وهذا الوصف فيه إبطال أصل دلالتها كما لا يخفى؛ لأن الدليل لا يكون دليلاً بالتواضع عليه.

وقال بصورة أوضح وأصرح: «لا يخفى على أحد أن المقال النظري في الإلهيات ليس مقالاً علمياً بالمعنى الذي نقول به عن الرياضيات والطبيعيات أنها علم، فهو لا يتوافر على أدوات مقاربة ولا على وسائل اختبار، صورية كانت أو تجريبية، وإنما هو جزء مستمد من الخطاب العادي الذي يتداوله عامة الناس، جزء يتميز بكونه يجتهد في اصطناع جهاز متكامل من الاستدلالات التي تنسب لها صفة البرهانية المفيدة لتحصيل اليقين، ومن هذه الاستدلالات تلك التي اشتُهِرَت باسم الأدلة على وجود الله[٣]».

ثم بعد أن ذكر بعض الوجوه التي يستدل بها على مُدّعاه، قال: «وليس ذلك إلا لأن ما ينفع في إثبات الوجود ليس هو البناء النظري المتسق بقدر ما هو تحصيل الاقتناع لدى المخاطب[٤]».

---

(١) العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص٢١.
(٢) المرجع السابق، ص٢٢.
(٣) المرجع السابق، ص٢٨.
(٤) المرجع السابق، ص٢٩.

ويظهر فيه نفي فائدة علمية للبناء النظري، ولا يخفى ما في كلامه من نظرٍ من جهة أن إثبات الوجود في الخارج لا يمكن أن يكون نتيجة للاقتناع الشخصي نفسه، بل الاقتناع الشخصي لا يفيد إلا إثبات الربط في نفس المقتنع بهذه العقيدة وارتياحه لها، أما إثبات وجود الإله في نفس الأمر، فكيف يفيده مجرد الاقتناع النفسي المذكور!

ولو أفاد الاقتناع العقلي والقناعة النفسية بالوجود إثباتَ الوجود في الخارج، لأفاد عدم الاقتناع النفسي وإنكار الوجود عدمَ الوجود في الخارج، وهيهات!

واستدل بوجود الاختلاف بين الناس في الأمور النظرية على فساد الطرق النظرية كلها، وقال: «فإنَّ ذلك ـ أي: الاختلاف والتشعب ـ كافٍ للتشكيك في إمكان وجود خطاب علمي بالمعنى الدقيق للعلم عن العقل بوصفه حقيقة واحدة يشترك فيها الناس جميعاً، وأقصى ما نحصل عليه كائناً ما كانت دقة وسائلنا العلمية، إنما هو خطابات تقريبية يركب بعضها بعضاً ركوب الطبقات، ركوباً قد يزيدها بعداً عن المطلوب[1]».

وهذه الطريقة من الاستدلال قد استعملها السوفسطائية من قبل لإفساد حجج العقل، ورفضها المتكلمون قاطبة، ونَبَّه إلى ذلك بعض الفلاسفة المعاصرين أيضاً، فإنَّه لا يستدل بمجرد الاختلاف على إبطال جميع أطراف النزاع، بل عند الاختلاف لا بد من وجود مصيب ومخطئ، ومن أبطل الجميع لأجل الاختلاف، فإنه يضطر إلى القول بعدم استحالة التناقض في الخارج وفي نفس الأمر.

وقد مشى أبو يعرب المرزوقي مع هذا الاتجاه في هذه المسألة، وإن كان يعتقد أن أصول الدين (وجود الله، والنبوة، وغير ذلك) لا يوجد أدلة عليها، إلا ما يدعيه من أدلة على وجود الله تعود إلى مجرد شعور لا يطلق عليه اسم الدليل، ولا يجوز عنده أن يستدل على ذلك بالعقل، فالاستدلال بالعقل على الدين هو من مخلفات العقلية القروسطية، فقد

---

(١) العمل الديني وتجديد العقل، ص٤٤.

قال في إحدى مقالاته المنشورة في موقعه الإلكتروني: «وابن تيمية لا يريد أن يثبت بالعقل ما يتصف به الله فعلاً فذلك مستحيل عنده وإلا لكان من القائلين بضرورة علم الكلام بل هو يريد أن يثبت إمكان ذلك عقلاً ليرد على نفاة إمكانه علة لإثبات التعطيل. فلا يكون الكلام في هذه الحالة إلا كلاماً سلبياً لبيان الإمكان أو عدم الامتناع لا غير[1]»، فهو بهذا النصّ يفهمُ أنَّ ابن تيمية ـ وهو يوافقه بالطبع ـ لا يمكن أن يقول بوجود أدلة عقلية على صفات الله تعالى. فهذا محال عنده ـ بالطبع ـ على رأي أبي يعرب المرزوقي، لا على رأي ابن تيمية، لأن ابن تيمية يقول بوجود أدلة عقلية على وجود الله تعالى، وعلى صفاته على حسب ما يعتقده، ولم يخالف ابن تيمية في هذه المسألة متكلمي الإسلام أشاعرة أو غير أشاعرة. ولكن تبعاً لمنهج المرزوقي الخاص الذي يزعم فيه أنه لا يوجد أدلة عقلية على العقائد الإيمانية، بل الدين يؤخذ فقط بالتسليم النفسي، ولما كان يعتمد على ابن تيمية في مقولاته التي يقول إنها هي التي تحيي الأمة وتعيد نهضتها إليها، فهو يحاول أن يجرَّ ـ غصباً ـ ابنَ تيمية إلى صَفِّه.

وأكد أبو يعرب تلك الدعوى في قوله: «وأخيراً فابن تيمية لا يحتاج إلى إثبات الصفات؛ فالنص كفيل بإثباتها، وإنما هو يسعى إلى دحض نفيها العقلي، بحجة عدم إمكانها، على ما وردت عليه في النص وحاجتها إلى التأويل، ومن ثم الاقتصار على بيان إمكانها عقلاً، وهو كافٍ في الرّد على دعاوى المعطلين[2]»، فها هو ذا يزعم أنَّ ابن تيمية لا يحتاج إلى إثبات الصفات بالعقل، لأنه يكتفي في ذلك النصّ، ولا إشكال في إثبات الصفات بالنصّ، ولكنه يسوق اعتماد ابن تيمية على النص في إثبات الصفات في مقام تدعيم مقولته في أنه لا يثبت الدليل العقلي على الصفات أصلاً، وفرق كبير بين أن يقوم

(١) المرزوقي، أبو يعرب، الأستاذ سعيد فودة والنكوص إلى عقلية المتكلمين، مقالة في موقعه الذي ينشر فيه مقالاته، يُراجع موقع فلسفة الذي ينشر فيه الدكتور أبو يعرب مقالاته:

http:: : alfalsafa.com: annoukous%٢٠ila%٢٠akliat%٢٠alkalam.html

(٢) المرجع نفسه.

الواحد بإثبات الصفات بالعقل والنقل، كما هو المشهور من منهج ابن تيمية، سواء سُلِّم له ما أثبته أو لم يُسَلَّم، فابن تيمية يقول بإثبات الصفات بالنص وبالاستدلال عليها بالعقل أيضاً، وبين أن ينسب إليه أنَّ استدلاله بالنصِّ دليلٌ على أنه ينفي دليل العقل ويقول باستحالته! كما زعم المرزوقي.

وقال المرزوقي أيضاً: «فلو اقتصر الكلام على ما تسمُّونه الدفاع عن العقيدة ضد أعدائها لما سُمِّيَ علماً بل لكان مجرد كلام دفاعي ضد مهاجم بنفس السلاح. فلا مهاجم العقيدة بقائلٍ قولاً علمياً ولا الرادُّ عليه كذلك؛ **كلاهما يعرض أيديولوجيّته ويرد على ضديدتها**. وأقصى ما يصل إليه الكلام عندئذ هو الفعل السلبي للرد على نفي الإيمان بالعقل أي: أنه تحييد للعقل بالعقل في مجال الإيمان وهو على مزاياه النسبية لا يُعدُّ علماً[١]».

وقال في تأكيد هذا المعنى: «الخلاف هو حول الكلام الموجب: أي: **الكلام الذي تُسمُّونه علم أصول العقيدة بمعنى إثبات وجود الله وخلود النفس وخلق العالم إلى غير ذلك من المسائل بالعقل**. فهذا ما لو قال به أحد لانتهى إلى نفي الحاجة إلى النبوة ولقال أمراً لا يمكنه الوفاء به. والكلام الموجب الذي تُسمُّونه **تصحيح العقائد** هو صوغها بالمنطق الصناعي وهو ما أسميه **عقائد ما أتى الله بها من سلطان** بل هي أوثان سمّاها المتكلمون وآباؤهم الفلاسفة الدجمائيون، لأنه يؤدي إلى نظّارات يصنعها البعض ويريد أن يلبسها لغيره حتى يرى المعتقدات بعينيه. وذلك هو معنى (السلطة الكنسية مصدر كل الوسائط بين الضمائر والمعبود الأوحد). وهو أمر ـ فضلاً عن امتناعه عقلاً ـ ضار خلقياً: **لأنه يجعل سرائر البشر بيد البعض منهم فيصبح البعض للبعض أرباباً**[٢]».

---

(١) المرزوقي، أبو يعرب، (بلا تاريخ أو رقم طبعة)، **العجز عن الإدراك إدراك**، مقالة في موقع فلسفة الذي ينشر فيه الدكتور مقالاته:

http:: : alfalsafa.com: al%٢٠ajzou.html.

(٢) المرجع السابق نفسه.

فهو يزعم هنا أنَّ القول بوجود أدلة عقلية على وجود الله والنبوة يستلزم الاستغناء عن الرسل، وليت شعري ما التلازم الذي بينهما حتى يقول به؟! وهل كان هذا التلازم خافياً على جميع العلماء والمتكلمين القائلين بذلك على مدى القرون الطوال حتى تنبَّه إليه المرزوقي؟ بل ما فائدة أن يرجع القرآن في أصول العقائد إلى العقل والتعقل والنظر في آيات عديدة، لو كان ذلك كله لا يفيد علماً؟!

ومن أين يستلزم ذلك القول ـ أي: وجود أدلة عقلية على الأصول الدينية ـ أن يكون الناس بعضهم لبعض أرباباً؟! أليست هذه تهمة مبطنة بأن المسلمين القائلين بذلك ـ وما أكثرهم ـ تابعون للكنيسة المسيحية يقلدون الرهبان والبابوات في السيطرة على الناس؟! ولذلك فإنا لا نتعجب عندما نراه يخاطب العلماء على أنهم ينتمون إلى عقلية القرون الوسطى، ويريد أن يبعث الفكر التنويري بينهم.

وقال: «لم يبق إلا التخلي عن كل الأدلة الكلامية والفلسفية، أي عن: **١ـ الدليل الكوني (بالعلة الفاعلة). ٢ـ وعن الدليل اللاهوتي الطبيعي (بالعلة الغائية). ٣ـ وعن الدليل الجهوي (بالعلة المرجحة لوجود الممكن على عدمه). ٤ـ فلا يبقى إلا القفز المباشر إلى الخالق الحر بما يسميه التحرز من القطع التحكمي لسلسلة الأسباب، أعني: اختيار الإيمان بدل الكفران بعزم جازم في أمر خلقي عملي وليس أمراً معرفياً نظرياً**[١]». وهذا التوجُّه في حقيقته تأكيد لروح الحداثة القائلة بأن الإنسان يستمد اليقين من ذاته هو، لا من خارجه بواسطةٍ آلية ولا غير آلية، وهو ما يعني التحكم في الاعتقاد، أو إرادة الاعتقاد حرة.

بل إنه صرَّح بذلك بقوله أيضاً: «القول بإمكان البرهان العقلي عامة **(قضية فلسفية**

---

(١) المرزوقي، أبو يعرب، (بلا تاريخ أو رقم طبعة)، **العجز عن الإدراك إدراك**، مقالة في موقع فلسفة الذي ينشر فيه الدكتور مقالاته http:: : alfalsafa.com: al%٢٠ajzou.html .

نبحثها تحت عنوان الأوليات) وعلى العقائد خاصة **(قضية كلامية)** أسخف فكرة سمعتها إذا كان القصد بها البرهان الصناعي بالمعنى المفهوم منه فلسفياً وليس مجرد صحة الصورة الاستنتاجية[1]».

وهذا الكلام صريح في نفي الأدلة العقلية مطلقاً، سواء كانت معتمدة في علم الكلام، أو في الفلسفة، بل هي منفية بقيد كونها عقلية مطلقاً، ولم يستَبْقِ الدكتورُ من دليل إلا ما زعمه أن وجود الله تعالى أمر مدرك بالفطرة فقط، وهو راجع إلى أمر عملي خلقيٍّ، لا أمر معرفي نظريٍّ، وهذا الكلام بناءٌ مَحْضٌ على فلسفة إيمانويل كانط الذي نفى في كتابه (نقد العقل المحض) أيَّ دليل عقلي على وجود الله تعالى، واختيار لمذهب الفلسفة الوضعية التي تنفي أي مدخلية للفكر العقلي في إثبات وجود الله تعالى وما يدور في هذا المجال. ولا أدري هل أيضاً الإيمان بنبوة النبي ﷺ عنده وعند غيره أمر فطريٌّ لا يحتاج إلى دليل، بل يتوقف على مجرد اختيار نفسيٍّ فقط!

ومما مرَّ يظهر أنَّ العديد من الكُتّاب في المشرق مُقلِّدون تقليداً واضحاً لفلاسفة الغرب، ومع أنا نعلم تماماً أن الشروط الثقافية التي وجدت في الغرب فأنتجت تلك الفلسفات، ليست موجودة بنفسها في تاريخنا، إلا أن هؤلاء يحاولون أيضاً أن يعيدوا تفسير التاريخ الفكري للمسلمين ليظهروه بصورة جديدة تمكنهم من بعدُ أن يحتجوا عليه بالحجج التي أنتجتها عقول فلاسفة الغرب!

رابعاً: نظرتهم في النبوات والمعجزات

من الطبيعي أن نتوقع رأي هؤلاء الحداثيين والعلمانيين في النبوات، بعدما رأينا موقفهم في مبادئ الشرائع، فاعترفوا أنها لا يقوم عليها دليل قاطع، بل صرح بعضهم بأن

---

(١) المرزوقي، أبو يعرب، **العجز عن الإدراك إدراك**، مقالة في موقع فلسفة الذي ينشر فيه الدكتور مقالاته:

http:: : alfalsafa.com: al%٢٠ajzou.html

لدين نفسه لا يعدو أن يكون مرحلة تاريخية مرت بها الإنسانية ولا ريب أنها ستتعدى تلك المرحلة، ولكن تعديها يحتاج لنضال وجدية في محاربة هذه الأفكار مع حكمة لئلا يقعوا فيما وقع فيه من قبلَهم.

والنبوة عند المسلمين تحدث نتيجةً لإيحاء الله تعالى لأحد عباده بوحي من عنده، قال القاضي الأحمد نكري بعد ذكر أنّ النبيّ من النبأ أو النَّبْوَة (الرفعة والعلوّ): «وفي الشرع: *إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقيل: إنسان بعثه الله تعالى ومعه* شريعة سواء أُمِرَ بتبليغها أو لا[١]».

والنبوة لها مكانة عالية في الإسلام، بل عند أصحاب الأديان جميعاً، ولذلك اهتموا بها جداً، وحرصوا على أن يميزوا بين النبي وغيره بصفات ودلائل واضحة، وأهمها المعجزة، وعلى هذا استقر الأشاعرة والمعتزلة، فقد اتفقوا على أن كل نبي لا بدّ له من معجزة لكي تدلّ على صدقه، وإلا امتنع التصديق به، وتمييز الكاذب عن الصادق.

وأما **المعجزة فهي**: فعل الله سبحانه الخارق للعادة المقارِن لدعوى الرسالة متحدى به قبل وقوعه، غير مكذب، يعجز من يبغي معارضته عن الإتيان بمثله.

فللمعجزة شروط وأركان إذن: الشرط الأول: أن تكون فعلاً لله؛ فلو كان فعلاً لغيره لما دلّ، وهو غير مكتسب للبشر ولا في مقدورهم. **الشرط الثاني: كونها خارقاً للعادة**؛ والمقصود بالعادة: قوانين الكون التي خلقه الله تعالى عليها وأُلِفَتْ وتكررت فيه واطّردت، فيخرج السحر والكهانة ونحوهما، لأنّه ليس بخارق لهذه العادة إذ هو في ضمنها، وإن أَلِفَ القيامَ به البعضُ فقط، ويخرج به ما أَلِفه بعضُ الناس وهو خارج عن عادة من سواهم، فالمقصود خرق عادة جميع البشر أيضاً. **الشرط الثالث: أن يتعذر معارضتها**؛ إما جنسها أو

---

(١) الأحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، **دستور العلماء في اصطلاحات الفنون**، (ط١)، دار الكتب العلمية.

صفتها المخصوصة، ولا تستبين عدم المعارضة إلا بالتحدي بالمعارضة فيقول الرسول: «آية صدقي كذا»، والمعجزة للتصديق[١].

ومن المعلوم أنه لم ينكر أحد من الأشاعرة والمعتزلة وجود المعجزات للأنبياء عليهم الصلاة والسلام، بل لم ينكر ذلك أحد من الفِرَق الإسلامية المعتدّ بها. ولكن بعض الكُتّاب في زمان عصر التنوير تجرأ على إنكار المعجزات، وقد سرى هذا الرأي إلى بعض الكُتّاب في الزمان المعاصر، حيث صرنا نشاهد آراء كُتّاب التنوير في أوروبا يُعادُ إفرازها في هذا الزمان، بأساليب مختلفة.

وممن أنكر المعجزات وشكّك في جدواها من مفكري التنوير في أوروبا، **ديفيد هيوم** المشهور بفلسفة الشك، وإن كانت في بعض جهاتها يقيناً ولكنه يقين بأمور لم يعتد الناس التَّيقن بها، لأنها تخالف الأديان الشائعة وكثيراً من الأفكار المعروفة، على كلِّ حال فقد شكّك ديفيد هيوم بالمعجزات من جهة أن الذين رأوا المعجزات التي وقعت للأنبياء لم يعودوا موجودين الآن، والموجود هم فقط بعض الناس الذين يزعمون أنهم رَوَوْا عن المتقدمين، ويزعم أن شهادة هؤلاء عن غيرهم بأنهم رأوا المعجزات الخارقة لقوانين الطبيعة لا تقوى وحدَها على الإقناع بما نشاهده من اطرادٍ عامٍّ لهذه القوانين، ولذلك فإذا عرضنا على أنفسنا شهادتهم وقابلناها باطِّراد القوانين المشاهد بأنفسنا، فإننا نضطر إلى ترجيح اطراد القوانين ورفض دعوى الخرق للعادة، وبذلك تدحض دعوى المعجزات التي تأتي للدلالة على النبوات[٢]، قال: «إذن يجب أن يكون ثمة خبرة مطردة ضد كل

---

(١) اعتمدت فيما ذكرته عن المعجزة وأركانها، على تلخيص موجز لما ذكره الدكتور: العمري، محمد، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، **النبوة بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية**، (بلا رقم طبعة)، وهو رسالته في الدكتوراه في الأزهر الشريف، وذلك في الصفحات ٢١٧ وما بعدها.

(٢) هيوم، ديفيد، (٢٠٠٨م)، **مبحث في الفاهمة البشرية**، (ط١)، ت. د. موسى وهبة، دار الفارابي - بيروت، ص١٥٤.

حادث معجز، وإلا لما استحق الحادث هذه التسمية، ولما كانت الخبرة المطّردة توصل إلى دليل، كان هناك دليل مباشر وكامل مستمد من طبيعة الواقعة ضد وجود أيّ معجزة، ولا يمكن لمثل هذا الدليل أن يدحض ولا للمعجزة أن تصير قابلة للتصديق بدليل مضاد أرجح[١]».

ويستدل باختلاف الأديان على بطلان دعاويها، ويقول: «إن لكل دين من أديان روما القديمة وتركيا وسيام جميعها قائمة على أساس متين، وكل معجزة تحققت ـ على ما يقال ـ كان هدفها تأسيس سستامها[٢] الخاص الذي تنتسب إليه، تتمتع وإن بطريقة مختلفة غير مباشرة بالقوة عينها في تقويض أي سستام[٣] آخر مما يؤدي إلى تقويض سستامها عينها لاتحاد الجميع في الاستدلال بالمعجزة[٤]»، ويختم كلامه بأن ما قاله في المعجزات يقال نفسه في النبوات، فالنبوات نفسها معجزات حقيقية، وقال: «لا يمكن لأي شخص عاقل اليوم أن يؤمن به ـ الدين المسيحي ـ من دون معجزة، ومجرد العقل لا يكفي لإقناعنا بصحته، وكل من يحركه الإيمان لاعتناقه لديه شعور معجزة متصلة في شخصه تقلب كل مبادئ فاهمته وتمنحه تصميماً على تصديق ما يناقض أكثر ما يناقض التعود والخبرة[٥]».

إذن فالفكر التنويري الأوروبي يعتمد على إنكار النبوات والمعجزات كدلالة على النبوات بصورة أولى، بل إن إنكاره للنبوات ربما يكون سببه الكافي ـ لا الوحيد ـ هو إنكار المعجزات الخارقة للعادة.

وعلى مسار قريب من هذا سار توماس بين (Thomas Pain) أحد المفكرين

---

(١) **مبحث في الفاهمة البشرية**، المرجع السابق، ص١٥٨ ـ ١٥٩.

(٢) كذا في المطبوع، أي: نظامها.

(٣) كذا في المطبوع، أي: نظام.

(٤) المرجع السابق، ص١٦٧.

(٥) المرجع السابق، ص١٧٨.

المخالفين للديانات في بريطانيا، وصاحب كتاب (عصر العقل) (Age of Reason)، فقال بأن النبوة من حيث هي وحي وإلهام؛ هي الخَلْقُ بعينه، فالخَلْقُ هو عين الوحي الإلهي الحقيقي، وحي لكل البشر ندركه بكل جوارحنا وحواسنا، وذلك هو التأليه الطبيعي، وعلى هذا فليس النبوة هو السبيل الوحيد للإيمان بالله، وليس كل ناقد للنبوة منكراً لوجود الله[١]. وهو يشكك في النبوة من جهة أن النبي لا يمكن أن يعرف أن ما يوحى به إليه هو من عند الله أو لا، وكذلك نحن لا يمكن أن نعرف أن ما يخبرنا به هو فعلاً ما تمَّ الإيحاء به إليه أو لا[٢]، وذلك خلافاً لسبينوزا حيث يسوي بين المعرفة الفطرية والمعرفة النبوية، من جهة أن كليهما من عند الله.

قالت د. فريال خليفة: «خضعت المعجزات للنقد الحادِّ في عصر الحداثة، ينقدها سبينوزا من منظور فلسفي مؤسس على وحدة الوجود، وينقدها كانط على أساس تصوره للدين الأخلاقي، ويرفضها روسُّو على أساس دين الشعور الرافض لكل وحيٍ ونقل وتواتر، بينما يبدو نقد توماس بين للمعجزات مؤسساً على تصوره للدين العالمي، والفلسفة الطبيعية[٣]».

والأساس الذي يعتمد عليه توماس بين هو أن هناك قوانين طبيعية تعمل بطريقة معينة، والمعجزة شيء مضاد لتلك القوانين، فلا يمكن أن تقبل، ويقارن بين احتمال خرق القوانين الطبيعة وبين كذب الراوي، كما فعل ديفيد هيوم فيقول: «ما الأقوى احتمالاً؛ أتفعل الطبيعة خارج مسارها، أم أن الإنسان يحكي كذبا؟![٤]»، والمعجزات بخلاف المبدأ الأخلاقي الذي يبحث عن ذاته كمبدأ عالمي، بخلاف المعجزة التي لا يراها إلا قلة

---

(١) انظر: خليفة، فريال حسن، (٢٠٠٤م)، **العقل والمقدَّس عند توماس بين**، (ط١)، مكتبة مدبولي، ص٧١.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، ص٨٢.

(٤) المرجع السابق، ص٨٤.

وترتبط بلحظة زمانية معينة، كما يرى ولتر ستيس أن المعجزة لا يصح أن تكون برهاناً على وجود الله لأن هذا البرهان قد ولّى زمانه[١]، وقد سبق نقد هذا الاحتجاج في مناقشتنا النبوة وطرقها عند ابن رشد.

وقد سَرَتْ نحوُ هذه الاعتراضات من كتب مفكري التنوير والحداثة الأوروبية إلى كتّاب العرب في هذا الزمان، وما يحصل الآن هو إعادة طرح الشكوك والشبهات التي عملت عملَها في أوروبا، فإنَّ الداعين إلى الحداثة والعلمانية يحاولون أن يعيدوا هذه التجربة لعلها تنجح معهم في البلاد الإسلامية.

فمن جنس هذه المنطلقات جاء كلام محمد أركون وأمثاله في الوحي والنبوة، فقال مثلا بعد أن ذكر أن مكانة النبي النفسية والمعرفية مختلفة عن مكانة غيره من البشر، وأن الله تعالى أراد عدم إجبارنا على اتباعه بخلاف الدولة والسلطة التي فيها إجبار للمواطنين على اتباعها، وحاول أن يبين أن العبرة بالنبوة ليس حقيقتها وجوهرها كما يفهمه المسلمون بل المعنى العام فيها: «إن مجمل هذه المفاهيم والأسماء والآليات التي ترسخ فضاءً خصوصياً من التواصل والعمل متجمعة كلها في الوحي الذي لا يمكن فصله عن الوظيفة النبوية، إن الوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء لإجبار البشر على تكرار طقوس الطاعة والعمل نفسها إلى ما لا نهاية، وإنما هو يخلع المعنى العِلّيّ الوجود، وهذا المعنى قابل للتعديل (انظر بهذا الصدد مسألة الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن)، كما ويمكن تأويل هذا المعنى ضمن إطار الميثاق المعقول بشكل حرّ بين الإنسان والله[٢]».

ثم ذكر أنه إذا صح هذا المعنى الذي يقترحه، وهو يعتقده صحيحاً، فلنا أن نتصور

---

(١) **العقل والمقدَّس عند توماس بين**، المرجع السابق، ص٨٦.

ستيس، ولتر، **الدين والعقل الحديث**، ت. إمام عبد الفتاح إمام، (١٩٩٨م)، مكتبة مدبولي، ص٢٥٣. [اعتماداً على المرجع السابق].

(٢) **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال - أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص٦٢.

حجة التشويه والتحريف الذي طرأ على الوحي والنبوة نتيجة أنهما يتحولان إلى أداتين فعالتين لخلع المشروعية على السلطة أو الملكية أو الخليفية. وهو يريد بذلك أن الاستعمال السائد التابع للفهم العام عند علماء المسلمين طوال القرون الماضية كان محرفاً للنبوة والوحي لأنهم كانوا يتبعون ما يدلُّ عليه الوحي من صلاة وزكاة وعبادات أخرى، وكانوا يستدلون بأدلة الكتاب والسنة للاحتجاج بها على أفعال الناس الدنيوية.

ولا يخفى أن هذا المنهج لفهم النبوة هو في الحقيقة عين التحريف المقصود، لكنه يتلبس بحِيَلٍ يركب بعضها بعضاً ـ على حد تعبير طه عبد الرحمن ـ بحيث تخفى على العديد من القُرّاء والباحثين، ولا يدركها إلا من يحسن التأمل والنظر وله من الصبر على قراءة هذا الكم الكبير من الكلمات والصبر على التشتيت المقصود فيها.

وفي ضمن هذا السياق قال محمد أركون: «وفي الوقت ذاته لم يعد بإمكاننا العودة إلى النموذج النبوي القديم، لأننا أصبحنا الآن قادرين على رؤية تاريخيته بوضوح، أي: اندماجه ضمن الأنماط العابرة لإنتاج المعنى في التاريخ[1]»، وذلك مع اعترافه بضرورته في لحظته الزمانية الخاصة.

والمقصود من عبارة إنتاج المعنى في التاريخ أنه ليس للوحي (الموحى به، أي: الكتاب والسنة) معنى خاص يستمد من دلالتها اللغوية لنقف عند ذلك المعنى، بل إننا لا نزال قادرين على إسباغ معانٍ جديدةٍ عليهما في كل لحظة زمانية نعيشها، وهذا نفي لأصل النبوة!

ولذلك علَّق مترجم الكتاب وشارحه هاشم صالح على هذه العبارة فقال: «**هذا التعريف للوحي يناقض تماماً المفهوم التقليدي الشائع عن الوحي**، خصوصاً في عصور التكرار والاجترار، فالوحي بالمعنى الشائع يصبح مضاداً للوحي، كما وَيصبح عبارة عن جملة من الإكراهات والقيود، وتكرار الشعائر والطقوس والقيام والقعود وفرض القوالب

---

(١) من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ـ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص٦٣.

نهائية الجامدة، هذا في حين أن الوحي حرٌّ بطبيعته ومتدفق وغزير وقابل لأن يعني باستمرار: بمعنى أنه مليء بالمعنى إلى ما لا نهاية، كما أنه قابل لأن يخلع المعنى على الوجود البشري باستمرار، فالله لم يفرض تعاليم الوحي على الإنسان كرهاً وقسراً كما يتوهم الناس، وإنما فرضها كذلك تأويل الفقهاء والمفسرين في عصور معينة، فرضوها وكأنها نهائية، هذا في حين أنها تاريخية عرضية[1]».

وهذا النحو من فهم الوحي والتعليمات الإلهية ملغ لها رافعٌ لها، وتأمل كيف ينسب اختراع الأحكام للعبادات وغيرها إلى الفقهاء والمفسرين، فهؤلاء الحداثيون يعتقدون أن الفقهاء والعلماء المسلمين هم الذين اخترعوا هذه العبادات والأحكام الشرعية، وهم الذين أوجبوها على البشر وجعلوها لازمة لهم في جميع الأزمنة، وإلا فإن الله تعالى والنبي لم يقولا ذلك ولم يوجبا شيئاً على البشر. وطبعاً لنا أن نتصور غاية الفقهاء والخلفاء من ذلك، فإن غايتهم التي يصرح بها الحداثيون هي تَمَلُّك أرزاق الشعوب المقهورة والتمكُّن من التحكم بهم لأجل شهوة السلطة والقوة، فصار الأمر إذن أن الفقهاء يستلبون أموال الناس وأعمارهم، والحداثيون هم الذين يحاولون تحرير الناس من ربقة هؤلاء الذين استبدُّوا بهم!

ولا يغيب عن الذهن تشكيك محمد عبده في معجزات النبي ﷺ التي وردت غير القرآن، ومحاولة تفسير ما ورد في القرآن من خوارق للعادة بأسلوب عادي، كتفسيره الطير الأبابيل بالميكروبات[2]، ويستأنف التابعون لهذا النمط ولكن بصورة أجرأ كثيراً من

---

(1) من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ـ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص٧٥.

(2) قال محمد عبده في تفسيره لسورة الفيل: «فيجوز لك أن تعتقد أن هذا الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن تكون هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه، فأثار فيه تلك القروح التي تنتهي بفساد الجسم وتساقط لحمه، وأن كثيراً من هذه الطيور الضعيفة يعد من أعظم جنود الله في إهلاك من ـ

محمد عبده، بل بصورة أجرأ مما فعله ابن رشد حينما حاول أن يشكك في دلالة ما سمَّاه بالمعجزة البرانية، الخارجة عن معنى النبوة، وقد وضحتُ ذلك في القسم الأول من هذا البحث، حتى نصل إلى واحد من العلمانيين الذين لا يجدون حرجاً مطلقاً من التصريح بما يعتقدون، إذ ليس محسوباً أصلاً على أهل الملة، ولا يخاف في سبيل نشر هذا الفكر لومة لائم، إذ لا لائم! أقصد بذلك جورج طرابيشي وذلك في كتابه الذي نشره مؤخراً حول المعجزة، وجعل عنوانه (**المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**)، وعنوانه يكشف عن مرامه، ولكن سأنقل بعض مزاعمه في هذا الكتاب، ليتأتى الكشف الواضح عن استمرار هذا الجهد المتصل من الحداثيين والعلمانيين بالاستمرار في التشكيك بأصول الديانة، ليزداد تعجب المخلصين من تواتر سكوت العديد من الكُتّاب عن الكشف والتشنيع على هؤلاء! بل ربما تتعالى وطأة التعجب في نفوسنا إذا لاحظنا أن العلمانيين هم الذين صاروا يُشَنِّعون على المؤمنين بالدين الإسلامي لا العكس!

فقد قرر طرابيشي في كتابه أن سيدنا محمداً ﷺ لا معجزة له أصلاً، وأنه لم ينسب لنفسه معجزة، بل كان الكفار يطالبونه بالمعجزات كالتي نزلت على الأنبياء قبله، فلم يفعل، وكان يقول لهم دائماً إنه لا يملك ذلك، واستدل طرابيشي من ذلك على عدم وجود معجزة للنبي ﷺ، ولم يلتفت إلى أنَّ الآيات إذا نزلت نتيجة تعنت قوم الأنبياء فإن الله تعالى يُنْزِل بهم العذاب!

بل لم يتوانَ طرابيشي من أن ينسب إلى سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام الشكّ هو نفسه إزاء عدم نزول المعجزة، فقال: «وفي بعض الآيات يتحول الرسول نفسه إلى طالب آية، وهذا ليس فقط رغبة منه في تسهيل مهمته في إقناع اللامقتنعين برسالته، بل أيضاً - وهذا أبلغ دلالة - تعبيراً عن شكوكه هو نفسه إزاء صمت الله، وإزاء الخطاب الذي خصَّه

= يريد إهلاكه من البشر، وأن هذا الحيوان الصغير - الذي يسمونه الآن بالمكروب - لا يخرج عنها، وهو فِرَقٌ وجماعات لا يحصي عددها إلا بارئها» [عبده، محمد، تفسير جزء عمَّ، دار ومطابع الشعب، ص١٢٠].

به دون سائر الأنبياء: نبيٌّ بلا معجزة[١]»، واستدل بقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأنعام: ٣٥]، وبآية ﴿حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ﴾ [يوسف: ١١٠]، وأي إنسان يتأمل في هذه الآية يعلم تماماً أنه لا يوجد دلالة فيها على شك النبي ﷺ كما زعم هذا المتعالم! بل غاية ما فيها أن النبي ﷺ كان قد عظم عليه عدم إسلامهم وكان حريصاً على ذلك، فأعلمه الله تعالى أنه لم يكتب لهم الإيمان، فلا تذهب نفسه عليهم حسرات، فأين الشكُّ الذي زعمه هذا المدَّعي؟

وقد وجدتُ أنَّ أبا يعرب المرزوقي قد وافق الطرابيشي في نسبة الشك إلى الأنبياء، واحتج بعين ما احتج به من الآيات! وعبَّر المرزوقي عن ذلك **بحيرة الكفران** الذي غايته **يقين الإيمان**، وزعم أنَّ الوصول إلى **حيرة الكفر الصادق** هو السبيل المثلى إلى يقين الإيمان حتى عند ذوي العزم من الأنبياء، وزعم أن خاتم الرسل ﷺ قد وقع في مواقف حائرة من هذا الباب مثله مثل كلِّ أولي العزم من الرسل[٢].

على كل حال فليس المراد هنا إلا بيان مدى ما وصل إليه هؤلاء العلمانيون والحداثيون من الاستخفاف بالدين وتعاليمه، ومدى ما صاروا يتجرؤون عليه من تحريف واضح.

وبناءً على هذه الجرأة الغريبة قرر طرابيشي أن سيدنا محمداً عليه السلام كان نبياً بلا معجزة مع أن المشركين كانوا يطالبونه بها.

ولجأ إلى التوسل بالمعاني التي قررها ابن رشد في باب دلالة المعجزة على صدق

---

(١) طرابيشي، جورج، (٢٠٠٨م)، **المعجزة أو سُبات العقل في الإسلام**، (ط١)، رابطة العقلانيين العرب، دار الساقي، ص١٢، وكذلك ص١٧.

(٢) انظر: المرزوقي، أبو يعرب، (٢٠٠١م)، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، (ط١)، دار الفكر المعاصر - بيروت - دار الفكر - دمشق، ص١٧٢ - ١٧٣.

النبي فقال: «ومع ذلك فثمة سؤال ختاميٌّ يطرح نفسَه: فالمعجزات الكونية إن أريد لها أن تكون شاهداً فهي لا تشهد في هذه الحال إلا على ألوهية الله وكلية قدرته، والحال أن طالبي برهان المعجزة من أميين وكتابيين ما كانوا يمارون في تلك الألوهية، ولا في كلية القدرة هذه، وإنما كان مطلبهم معجزة أو معجزات تشهد على رسولية الرسول، وفي أنظارهم على الأقل ما كانت تلك تغني عن هذه[1]».

فهذا نفي لأن تكون المعجزة دالةً على صدق النبي، وهذا القول عامٌّ في حق سيدنا محمد ﷺ وفي حق غيره من الأنبياء عليهم السلام. ولا يخفى أن المعنى الذي يدور حوله طرابيشي هنا قد استعاره من ابن رشد حين فَرَّقَ بين الدلالة الخارجة والدلالة المناسبة على النبوة. وشكك في كون المعجزة دالةً بالفعل على صدق النبوة مطلقاً، واعتبرها دلالة لائقة بالجمهور أكثر.

ثم يتعرض طرابيشي للخوارق الظاهرة على أيدي النبي ﷺ تلك التي ذكرها المحدثون كالبيهقي وغيره، فلو سلَّم ثبوتها لكان ذلك مناقضاً لما زعمه من نفي وجود معجزة أو خارق للعادة، فكان خلاصة ما توصل إليه أنها أمور مخترعة من هؤلاء العلماء الذين يؤسِّسُون الدين كما يشاؤون، جرياً على خطة محمد أركون التي بينتُها سابقاً، والسبب في اختراعهم تلك المعجزات معارضة المعجزات المنسوبة لعيسى وموسى - عليهما السلام - ولغيرهما من أنبياء بني إسرائيل والنصارى! فقال من ضمن ما قال: «وليس يغيب عن الذهن ما هو المسكوت الكبير عنه في كل هذا التعداد والتضخيم للمعجزات النبوية المحمدية: ألا وهو صمت القرآن عن هذه المعجزات، فضلاً عن المنطوق الصريح لعشرات من الآيات التي تحصر دور الرسول بتبليغ رسالة مرسله من دون تزويده ببرهان المعجزة المعلَن مراراً وتكراراً أصلاً عن عدم نجاعتها وعدم فاعليتها في جدلية الإيمان واللاإيمان.

---

(١) **المعجزة أو سُبات العقل في الإسلام**، المرجع السابق، دار الساقي، ص٢٧.

ومع ذلك فإنّ هذه المناقضة الضمنية لمنطوق القرآن تنقلب إلى مناقضة صريحة مع انتقال ابن كثير من باب المعجزات الحسية إلى باب المعجزات القولية التي يمحورها كلها حول علم الغيب[(١)]». ولا أريد أن أقف عند اتهامه للعلماء بالمخالفة الصريحة ولا الضمنية للقرآن فقد اتهمهم هو وصحبه بما هو أشد من ذلك كما مضى، لأن همي الآن تبيين مدى تغلغل الفكر الحداثي في الإلحاد والانحراف عن الجادة في هذا الزمان، مع بيان أصوله التي اعتمد عليها.

وفي نهاية كتابه يصوِّر طرابيشي كتابه هذا كأنه ثورة كوبرنيكية جديدة تقوم على نفي دور المعجزة في الفكر الإسلامي والنقلة العقلية النوعية التي ستحصل إذا تخلص المسلمون من هذه الفكرة التي تؤخر نموَّهم العقليّ، فقال مثلاً: «وأدبيات المعجزة في الإسلام كما استعرضناها مع القارئ تقدم حقلاً تجريبياً لانقلاب معرفيّ وعقليّ من طبيعة كوبرنيكية، ومع أن هذا الانقلاب قد يبدو استفزازياً بل منتهكاً للقدسيات، **في نظر سدنة هياكل الوهم، القيِّمين اليومَ على مصائر الثقافة الإسلامية الموروثة**، فإنه قابل لأن يبقى انقلاباً لا على التراث بل من داخل التراث نفسه[(٢)]»، فالانقلاب على الدين ـ عندهم ـ هو الشرط للدخول في عصر الحداثة.

ومن الغريب أن نجد صدىً لهذه الدعوة إلى إنكار المعجزات في الإسلام عند بعض الكُتَّاب الذين يزعمون أنهم يعملون على إنهاض الأمة، ومنهم د. أبو يعرب المرزوقي، فقد قال: «فصورة النقل الذي يدعي الكونية ينبغي أن تكون الحجة العقلية المستندة إلى معجزة نظام العادات لا حجة السلطة المستندة إلى معجزة خرقها كما في الرسالات السابقة: المعجزة الوحيدة هي مخاطبة الإنسان بعين تصوره (البيان والمنطق)[(٣)]».

---

(١) المعجزة أو سُبات العقل في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٨٣.

(٣) المرزوقي، أبو يعرب، (بلا تاريخ أو رقم طبعة)، **بداية الوفاء بالوعد**، مقالة منشورة في موقعه المعتمد -

وقال: «والدعوى الثانية المضاعفة والإيجابية: تتمثل في الاستدلال بآيات الانتظام في الوجودين الطبيعي (نظام العالم الطبيعي) والتاريخي (نظام العالم الخلقي) وفي ما نسميه بالتدبر العقلي والخلقي اللذين بنى عليهما القرآن خطابه ودعوته. وذلك هو الفكر الاجتهادي الذي يريده القرآن الكريم منهاجاً وشرعة للبشرية بديلاً من الوحي المتصل بعد أن خُتم، ومن السلطة الوسيطة التي تمثل الوحي المتصل في الأديان الأخرى. لذلك فحاصل هذه الدعوى هو نفي تعالي أي سلطة على العقل والإرادة الإنسانيين دون الوقوع في الفوضوية الناتجة عن إطلاقهما، أو عن عدم إدراكهما لحدودهما[١]»، ويكاد يكون تكراراً لما أوردته من كلام فلاسفة التنوير.

وفي هذا القول نفيٌ بصورة لطيفة لأصل المعجزات، وقول بأن نفس الكون دالٌّ على الإله، ولكن هذا القدر لم يخالف فيه أحد من أهل السنة، فمن أين يستلزم ذلك لزوم نفي المعجزات؟! ومن أين يستلزم كون القرآن غير معجز أصلاً؟!

ويقول تعليقاً على هذا القول: «لكن مُوَثِّني الرسول ذهبوا إلى حد نفي كل حجج القرآن الكريم **وادّعوا له معجزات غير المعجزة القرآنية حتى يعودوا إلى عكس الروح القرآنية فيصبح الإعجاز قولاً بخرق العادات بدلاً مما هو عليه في القرآن الكريم احتجاجاً بانتظامها**. لذلك فيمكن أن يُعدَّ هذا العمل تخليصاً للإسلام والمسلمين من هذا التوثين[٢]».

= موقع فلسفة، وفيه توجد مقالات الدكتور ومناقشاته مع خصومه:

http: alfalsafa.com: bidayet %٢٠al%٢٠wafa.html.

ولا يخفى ما في وصفه لعلماء المسلمين بالتوثين من الانحراف الهائل عن أصول الإسلام، وانجراف وراء هذا التيار.

(١) **بداية الوفاء بالوعد.**

(٢) يتكلم بالطبع عن عمله نفسه، أي: ما يكتبه، وهو يعتبر نفسَه مكملاً لما بدأه ابن تيمية وابن خلدون في تأسيس النهضة العربية المرتقبة! ويزعم في بعضها أنه يريد إكمال ما بدأه الغزاليّ!

إنه محاولة في تنزيه للرسول الكريم من أن يستعمل أصلاً للكهنوتية المساندة للتجربة تأسيساً يعود بالمسلمين إلى الطاغوتية، التي اشترطت الآية **٢٥٦** من البقرة الكفر بها متقدماً على الإيمان بالله[1]».

فالقول بالمعجزات توثين للرسول، ولا يخفى النمط المتقارب بين طرابيشي الذي يعلن إلحاده وعلمانيته وخروجه عن الأديان، وبين أبي يعرب المرزوقي الذي يصوِّر نفسه عاملاً من عوامل النهضة العربية والإسلامية بهذا الفكر المستمد بصورة واضحة من أركان التنوير الغربي، ولكنه يزوقه بألفاظ إسلامية.

ثم يعيد هذا المعنى تأكيداً فيقول: «وطبعاً فالقرآن يقصُّ علينا المعجزات والكرامات في الرسالات السابقة وهو لا يكذبها ولا يتأولها بل يتركها من باب تلك أمة قد خلت لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت. **وبمجرد أن يعاجزه أهل عصره يجيبهم بأن المعجزة الوحيدة هي نظام العالم الطبيعي ونظام العالم الخلقي والقرآن الكريم وأنه لا فائدة من خرق العادات إذ هو لم ينجح سابقاً في إقناع الناس ولن يقنعهم مجدداً،** فضلاً عن كون الدليل بالخوارق جُعِل للتخويف، والقرآن يريد الإقناع لا التخويف (وهذه المعاني كلها موجودة في سورة الإسراء)[2]»، وعدم نجاح المعجزات من قبل معنى يكرره المشتغلون بالحداثة والعلمانية، ونراه يتكرر بنفس الطريقة على ألسنة تتصدى لإعادة نهضة الإسلام والمسلمين!

وأرجو أن يكون هذا العرض والتتبع كافياً لبيان مدى تغلغل الفكر العلماني وأصوله

---

(١) بداية الوفاء بالوعد. والآية التي يريدها قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، واستشهاده بالآية ـ على ما يزعمه ـ ليس له وجه، فلا وجه لوصف من أثبت المعجزات بالطاغوتية ونحو ذلك. فقد بين العلماء أن الطاغوت هو الشيطان والأصنام وما يُعبد من دون الله، فأين هذا مما يقول؟! ويقرب أن يكون كلامه تعسفاً مقصوداً لتحميل آيات القرآن بعض ما يريد من مفاهيم وأفكار.

(٢) المصدر السابق نفسه.

الإلحادية في ثنايا الفكر العربي والإسلامي، ومدى التقارب الحاصل والاستمداد المباشر وغير المباشر من فكر ابن رشد وفلسفته وفكر عصر التنوير الأوروبي.

وقد وصل هذا التأثر والتبعية المغرقة في الإسفاف إلى حد أن كاتباً من الكُتّاب وهو حيدر غيبة تكلم عن إشكالية الاتصال بين الوحي والموحى إليه، عندما يكونان من طبيعتين مختلفتين، ثم اقترح لها حلاً يليق بمقدار تعقله، وهو يظنُّ أنه يحلُّ بهذا الاقتراح تلك الإشكالية! فقد قال: «وقد أثار البعض إشكالية كيف تم الاتصال بين الموحي والموحى إليه، سواء عن طريق الملَك الواسطة أو بدونه، ففي حال الاتصال المباشر لم تكن المواجهة ممكنة بينهما لاختلاف طبيعة كل منهما، وهناك بالإضافة إلى اختلاف الطبيعة إشكالية اختلاف اللغة التي يتم بواسطتها التفاهم بين الموحي والموحى إليه، فبأي لغة يتم هذا التفاهم؟[1]».

هذا هو الإشكال الذي التفت إليه هذا الكاتب، فلنرَ ما الحلُّ الذي لجأ إليه وانقدح في ذهنه وأذهان من سبقوه إلى هذه الصورة الخاصة من الاجتهاد!

أساس نظريته التي يعتمد عليها هي، **أنَّ الله تعالى هو عين الأفكار التي يتخذها أي إنسان مثلاً أعلى له في حياته الدنيا**، والإنسان عندما يفكر ليحلَّ إشكالية حياتية تواجهه، فإنه يعتمد على أفكاره التي هي المثل العليا في نفسه، وهو يُعبّر عن ذلك بأنه يعتمد على الله، وبذلك يتوصل إلى أن الوحي ما هو إلا صوت مَثَلِ النبي الأعلى الحاصل في نفسه هو، فلا يأتيه من خارج كما يوهمه لأتباعه!

ولنقرأ بقية كلامه المتهاوي، لكي نتأكد أن هناك من ينتسب إلى العقل الإنساني في هذا الزمان، وتصدر عنه مثل هذه الأقوال، فإني أخاف أن ينكر ذلك بعض من يقرأ ما أبينه، فقد قال: «وسماع كلام الله يثير إشكالية مشابهة لإشكالية النظر إليه لكون المُلْقي

(١) غيبة، حيدر، (٢٠٠٣م)، **هكذا تكلم العقل**، (ط٢)، دار الطليعة ـ بيروت، ص٩٦.

للكلام من طبيعة روحية غير طبيعة المتلقي. ونحن لا نحتاج لمناقشة هذه الإشكالية سواء تمّ الاتصال بين الله وبين النبي مباشرة أو عن طريق المَلَك، **لأنَّ العقل كشف لنا أن الله هو المثل الأعلى للإنسانية، وأن هذا المثل الأعلى يتجلى بصورة خاصة في عقل ووجدان الأنبياء الحقيقيين الذين يتصفون بالصفاء والنقاء والحكمة وسمو الأخلاق والعطاء.** ويكون عندئذ الاتصال بين الموحي والموحى إليه اتصالاً بين المثل الأعلى للإنسان المتمثل في عقل النبي وضميره وبين نفس الإنسان، فعندما يسمع موسى كلامَ الله، فإنه يسمع صوتَ مَثله الأعلى، ولذلك يكون هذا الصوت باللغة التي يعرفها، وعندما يتلقى النبي محمد رسالة ربه من الملَك جبريل، فإنه يتلقى رسالة مَثَله الأعلى بواسطة صورة رجل يعرفه، تلح عليه هذه الصورة عندما يلح عليه صوت المَثل الأعلى....لقد حلّت فكرة المثل الأعلى للإنسانية إشكالية الاتصال بين الإله الموحي إلى أنبيائه الموحى إليهم[1]».

ومن البين أن هذا الكلام ينطوي على الإلحاد الصريح بالله تعالى واعتباره غير موجود أصلاً وجوداً خارجياً، بل ما هو إلا اسم يشار به إلى معان كلية ثابتة في نفس الإنسان، وما هذا الرأي إلا مجرد توهمات لا قيمة لها، تنهدم كلها بإقامة الدليل العقلي القاطع على وجود الله تعالى.

والخلاصة من هذا أنه تبين بوضوح أنَّ مفكري النهضة والمفكرين المعاصرين العرب، قد تأثروا بآراء ابن رشد بنحوين من التأثير:

النحو الأول: مباشر؛ وذلك عن طريق الإعلان عن آرائه، وعدم التمييز بين الطريقة والنتائج في أغلب الأحيان، والاستشهاد بنضاله في سبيل تثبيتها بين الناس، والاحتذاء بسيرته والدعوة إلى الاقتداء به وجعله مثالاً وفاتحة باب الحداثة في هذا الزمان، والمثال الأكبر على هذا د. محمود قاسم من القرن الماضي، والجابري، وإن بنحو اختلاف بيناه في أثناء البحث من المعاصرين.

---

(١) **هكذا تكلم العقل**، المرجع السابق، ص٩٧.

النحو الثاني: نحو مبطنٌ غير ظاهر؛ وذلك أحد طريقين؛ **الطريق الأول** منهما إظهار الخلاف لنتائج فلسفة ابن رشد، والتمسك في الاقتداء به بما أطلقوا عليه الروح الرشدية، وخلاصة هذه الروح عند هؤلاء تكمن في التفلُّت من القوانين الدينية، ومعارضتها، والسعي إلى إحلال بعض نتائج الفلسفات الغربية، كما يظهر جلياً عند محمد أركون وطرابيشي. **والطريق الثاني** منهما يتجلى في مخالفة ابن رشد ظاهراً، بل عدم استبعاد صدور ردود عليه وتضعيف آرائه والانتصار لبعض مخالفيه، ثم موافقته من حيث المآل والحقيقة كما يظهر عند أبي يعرب المرزوقي وغيره.

وبذلك يظهر الأثر العظيم لآراء ابن رشد في مختلف الفترات التي نعيشها في هذه العصور، وذلك بغضِّ النَّظر أكان أثراً سلبياً أم إيجابياً.

❊ ❊ ❊

الخاتمة

أجابت الرسالة عن إشكالات القضية المبحوثة، وانتهت إلى النتائج الآتية:

أولاً: ما يتعلق بحياة ابن رشد ومحنته

فقد ظهر من خلال البحث أنَّ همّه الذي اشتغل به هو نصرة فلسفة أرسطو، ولم يكن تقرير أصول الشريعة، وأن اشتغاله بهذا الأمر كان عارضاً لا أساسياً، وعروضه إنما كان من جهة مخالفته للمتكلمين في النتائج التي توصلوا إليها، ولذلك فقد جاء بحثه مخالفاً لما قرره هؤلاء ومن اتبعهم، وممن تبعهم فيما قرروه دولة الموحدين، إذ تبنوا أغلب ما قرره الأشاعرة، ولما أعلن ابن رشد مخالفتهم، كان من الطبيعي أن ينفر منه رجال الدولة لا لأمر سياسي نفعيّ فقط كما يصوِّره الكثير من كتاب الحداثة، بل لأمر ديني أصلاً، خاصة أنهم لم يكونوا يفصلون بين الدين والدولة كفصل العلمانية المعاصرة.

وإذا أضيف إلى ذلك اشتغال ابن رشد بالسياسة أيضاً على وجه مخالف لسياسة خلفاء الدولة، كما صرَّح به بعض الباحثين، فإنَّ من الطبيعي أن يتعرض لهذه المحنة.

وقد أظهر البحث أنَّ محنته هذه لم تكن بسبب أنَّ الدولة كانت متعصبة أو متعنتة أو جاهلة بأهمية ما يقوم به، فقد كان رؤساء الدولة هم الذين كلفوه بهذا العمل وحضُّوه عليه، ومن الطبيعي أن يحوطوه برعايتهم ما دام لم يخالف أركان أسسهم الفكرية والسياسية، ولكن يبدو أن ابن رشد تجاوز ذلك الأمر، فكان ما كان.

ثانياً: تأثير ابن رشد في المتقدمين

انكشف جلياً أنَّ تأثير فلسفة ابن رشد لم يكن بالقدر الذي يتوقعه الكثيرون، وذلك لأنَّ ابن رشد لم يكن ممثلاً خالصاً للفكر الإسلامي فعلاً، والبرهان على ذلك أنّه كثيراً ما خالف البرهان الديني، وعارض ما قررته الآيات، والواقع أنه في أثناء تلك المعارضات كان يزعم أنه موافق للشريعة ومقرر لأصولها، ولا أعتقد أنَّ مجرد تلك الدعوى الصادرة منه كانت كافية لاقتناع العلماء من بعده بسداد مدَّعاه، والتسليم له فيه، ولذلك فقد أعادوا البحث والنظر فيما قرره، ونقدوه ولم يتركوه هملاً، ولا شكَّ أنّ موقف علماء الأمة لا بدَّ أن يترك أكبر الأثر على الناس، فلو قبل العلماء فلسفة ابن رشد ونتائجه التي دعا إليها، لكان ذلك أعظم مُروِّج له عند الناس.

ولذلك فإنَّ ما حصل بالفعل من أنَّ تأثير فلسفة ابن رشد كان ظاهراً عند غير المسلمين من اليهود والنصارى أو غير المتدينين أصلاً، أمرٌ طبيعي جداً.

ثالثاً: مناقشاته للمتكلمين

وجدتُ أن ابن رشد في مناقشته للمتكلمين، وإن كان يدَّعي أنّه ما يقرره برهاني، وموافق للشريعة (الكتاب والسنة)، وأنَّ ما اعتمد عليه الأشعرية مخالف للبرهان وجدليٌّ، ومعارض ومنافر لما قررته الشريعة، فالناظر لا يرى له في مسألة عظيمة الخطر أنه استطاع إثبات تلك الدعوى إثباتاً لا يقبل المناقشة بحيث يُسلَّم له ما زعمه، ويخضع لقوله فيه، وتظهر فيها دعاويه العظيمة الخطر، بل على العكس من ذلك، رأيتُ أنّ موقفه ضعيف من جهتين، بحيث تجلى أنَّ منطلقه كان فلسفياً وغاياته فلسفية، وأما تعلقه بالدين فإنما هو غائيٌّ له، وجاء نتيجة لمحاولته الوقوف في وجه المتكلمين، ولم يكن يشكل مشروعاً أساسياً عنده.

الجهة الأولى: كان يخالف ما قررته الشريعة ظاهراً وما تقتضيه الأدلة الظاهرة:

مثال ذلك ما وضحته في مسألة الحدوث، واستدلال سيدنا إبرهيم عليه السلام،

وفي مسألة الاعتماد على دليل الاختراع وما زعمه من إهمال المتكلمين له، ومسألة حدوث العالم، ومسألة برهان التوحيد، وما زعمه من مخالفة المتكلمين لما قرره القرآن، وقد تبين لنا أنّ المخالف للقرآن فعلاً في ذلك هو ابن رشد، وكذلك في مسألة العلم بالجزئيات لم يستطع أن ينفي عن الفلاسفة القول بعدم تعلق العلم بالجزئيات نفياً تاماً، ونحوها مسألة البعث، ونفيه للإرادة القديمة، وأصرح من ذلك وأوضح منه، ما رأيناه قرّره في مسألة الجسمية، والجهة، ونفيه لدليل شرعي على أنّ الله تعالى كان وحدَه ثم خلق العالم!

ويضاف إلى ذلك ما زعمه من منع النظر العقلي في أصول الشرائع، وقد عرفنا غايته من ذلك.

الجهة الثانية: كان يخالف ما تقتضيه أساليب الحكمة في النظر والجدال:

وذلك من حيث إكثاره من استعمال الطرق الجدلية الواضحة، وذلك كإلزامه الأشاعرة بما لا يلزمهم، كما فعل في مسألة الخلاء خارج العالم، وفي تصوير مذهبهم على غير صورته كمسألة ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وما زعمه من أنه لا يوجد دليل صريح على أن الله تعالى كان وحدَه. ونفيه عن الأشاعرة قولَهم بدليل الاختراع مع أن من سبقه منهم (كالغزالي والجويني، والماتريدي والأشعري وغيرهم) قائل به بصريح كلامه، ومن تلاه منهم موافق لِـمن تقدَّم منهم.

والحاصل أن الذي اتضح وازداد ثباتاً أنّ ابن رشد لم يخالف المتكلمين لأجل العلم والبرهان فقط! بل خالفهم لما تقرر عنده من فلسفته التي تبنّاها على أنها العلم الحقيقيُّ الذي لا ينبغي مخالفته، وقد غالى في ذلك حتى اضطر إلى مناقضة بعض الواضحات؛ كاتهامهم بمخالفة البديهيات لأنهم نفوا التعليل بالمعنى الذي وضحته، مع أنه لا يلزمهم ذلك، وكاتهامهم أنهم خالفوا الشريعة وعدلوا عن الطرق المقررة مع أن الدراسة كشفت أنه هو الواقع في ذلك بصورة واضحة في عدة من المواضع.

رابعاً: تأثير ابن رشد في المتأخرين والمعاصرين

لقد كشفت هذه الدراسة عن نتائج خطيرة ومثيرة في هذا الباب، وقد تكون معارضة لما هو سائد عند الكثير من الناس، وقد تكون مصادمة لما يحبُّ الناس ألا يروه ويصرحوا به، ولكن ذلك لا يمنعنا من التصريح بها، والدفاع عنها بالدليل والبرهان.

فمما ظهر في هذا المجال:

١ـ كثير من الذين نادَوا بمتابعتهم لابن رشد من الغربيين كانوا أقرب إلى الروح الخارجة عن الأديان، ولو في معناها الأعمّ، ولذلك كان قومهم يتهمونهم بالكفر والزندقة، وذلك بغض النظر عن صوابهم في ذلك أو خطئهم.

٢ـ إنَّ الذين عملوا على نشر فكر ابن رشد في أوائل القرن العشرين الماضي كانوا جلهم من العلمانيين المصرِّحين بمخالفة الأديان، الداعين إلى عزل الدين لا فقط عن الدولة، بل عن الشؤون العامة للحياة الاجتماعية، وجعل الدين في دائرة شخصية خاصة لا تتعدى الفرد واختياراته الفردية، كما اتضح ذلك جلياً في موقف فرح أنطون، ومن تبعه بعد ذلك.

٣ـ اتضح في هذه الدراسة أنّ الفكر الحداثي والعلماني ـ بشقه الدوغمائي المسمى بالحداثي أو التنويري، وشقه المنكر للعقائد من أصلها الذي يسمى بالمنبعث أو ما وراء الحداثة ـ في استدعائه لابن رشد، كان استدعاؤه غائياً محضاً، أي: أنهم استدعوه وأعادوا بعثه في هذا الزمان لما اعتقدوه من أن الواقع المعاصر في العالم الإسلامي مطابق لما مرَّ فيه الأوروبيون في العصور الوسطى، من تحجر العقلية، واتباعهم للأديان، وتركهم للعقل بمفهومهم طبعاً، فقاموا بالإنكار على أتباع الإسلام وألصقوا بالدعاة إليه التُّهم نفسها التي كان ينسبها الأوروبيون من دعاة عصر التنوير إلى الرهبان والمفكرين المسيحيين، من اتباعهم للترهات ومخالفة دينهم للعقول، ونحو ذلك، فقام دعاة العلمانية في العالم الإسلامي بصنع صورة مرآتية لما قام به أولئك، واستعادوا تراثهم، وترجموه إما ترجمة مباشرة أو غير

مباشرة، بإعادة الترويج لأفكار عصر التنوير بكل ما تشتمل عليه من محاسن ومساوئ، وإن كانوا يركزون على الجانب النقدي للدين الإسلامي وهو الأمر الملائم لواقعهم. ومن هنا جاء اهتمامهم بإعادة الروح إلى ابن رشد والترويج لفكره لا لأجل ذات هذا الفكر، بل لأجل أن يجعلوا منه حائطاً يصدون به هجوم المخالفين لهم، من جهة أنّ ابن رشد أحد الفلاسفة القدماء، ومن المشتغلين بالفقه، والداعين لإعادة احترام أدلة الشريعة ومناهجها في الاستدلال ولو بحسب دعواه. ومما زاد في اهتمامهم به، أنّ أعداء الأمس هم أعداؤهم في هذا الزمان.

٤ـ ومع ما سبق، فإنّ الحداثيين قد صرحوا أنهم لن يقفوا عند ابن رشد، ففكره لن يتيدهم، بل ما يهمهم منه هو الروح الرشدية، وقد عرفنا المقصود بهذه الروح. ولذلك فقد أعاد الكثير منهم ـ وخاصة مفكرو ما وراء الحداثة ـ النظر بمعطيات فلسفة ابن رشد، وقرروا أنّ فكر ابن رشد وأسسه المعرفية الأصلية مخالفة لروح الأسس التي اعتمدتها مرحلة ما وراء الحداثة، وبناء على ذلك فقد أعلن العديد منهم تجاوزَه.

٥ـ تجلى في هذا البحث مدى أثر ابن رشد في آراء العلمانية المعاصرة وذلك من خلال أفكاره المتعلقة بفصل الأصول الدينية عن النظر العقليّ، أولاً، ومنع الفلاسفة من التدخل في مبادئ الدين، خوفاً من زعزعة الجمهور إذا كشفوا لهم ـ بحسب ما يعتقدون ـ عن عدم موافقة بعض العقائد للفلسفة، أي: أن الاعتبار في ذلك كان عملياً فقط لا علمياً، ومن خلال اعتبار الدين أساساً عملياً لتربية الجمهور لا على أنه الحقّ في نفس الأمر. وأيضاً فقد أثر في هذا الاتجاه ما قرره ابن رشد من أن الدين إذا خالف البرهان الفلسفي فإن الحقيقة عنده في البرهان الفلسفي، ومن هنا ظهرت أهمية فكرة الظاهر والباطن عنده، وفكرة الحقيقتين مجازاً أو الحقيقة الفلسفية الواحدة فعلياً، وظهر لنا كيفية استثمار العلمانيين لها في هذا الزمان، فقد كانت إحدى الجسور التي يمرون عبرها ليُدخلوا ما سمّوه بالقراءات المتعددة للدين.

٦ـ ظهر أن الفكر العلماني والحداثيّ المعاصر فكرٌ مخالف للدين ولأصوله بصورة كلية، لكن منهم من يحاول سترَ ذلك الأمر حتى حين، ومنهم من لا يهمه الستر بل يعلن عن ذلك إعلاناً، ومنهم من يحاول أن يصور لجمهور المسلمين أنّه إنما يريد تطوير الفكر الإسلامي المعاصر ليتمكن من الدخول في الحركة الحداثية المعاصرة، وينجز دخول هذا القرن متخلصاً من عقلية القرون الوسطى! ولا يخفى ما لهذا كله من خطورة بالغة على التقدم في الفكر الديني.

وأخيراً لا أملك إلا أن أقول: إنّ فكر ابن رشد وآثاره ما زالت بحاجة إلى زيادة تجلية، ونتائج تلك الأفكار على المتقدمين والمعاصرين ما يزال بحاجة إلى أن يكتب عنه بحوث مفصلة ومتزايدة، بناءً على أساس نقدي لا تسليمي بنتائج قررها بعض الكُتّاب لغايات وأهداف معينة! وأما الفكر العلماني والحداثيّ المعاصر، فلا يخفى على ناظر في الأصول الدينية خطورة آثاره على رسوخ الدين في نفوس الناس، ومن هنا يجب الاهتمام بدراسته وتلخيص أصوله ونقده نقداً علمياً رصيناً مبنياً على تحليلات متينة، لا على مجرد نظرات خطابية أو انفعالات خطابية مبتسرة.

وأدعو الله تعالى أن يتقبل هذا العمل وأن يجعله شاهداً لي في يوم الدين. والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

❊ ❊ ❊

التـراجـم[1]

١ـ ابن أبي أصيبعة: (٥٩٦ ـ ٦٦٨هـ =١٢٠٠ ـ ١٢٧٠م) أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين أبو العباس ابن أبي أصيبعة، الطبيب المؤرخ، له كتب منها: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، التجاريب والفوائد. (الأعلام للزركلي، ج١، ص١٩٧).

٢ـ ابن باجة: فيلسوف الأندلس، أبو بكر، محمد بن يحيى بن الصائغ السرقسطي الشاعر. كان يضرب به المثل في الذكاء، وآراء الأوائل، والطب، والموسيقا، ودقائق الفلسفة، ينظر بالفارابي، وقد سعوا في قتله. وعنه أخذ ابن رشد الحفيد، وابن الامام الكاتب. مات بفاس سنة ثلاث وثلاثين وخمس مئة ولم يتكهل. [**سير أعلام النبلاء، مرجع سابق**، (٢٠/ ٩٤)].

٣ـ ابن حزم: أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف ابن معدان بن سفيان بن يزيد الأندلسي القرطبي اليزيدي مولى الأمير يزيد بن أبي سفيان بن حرب الأموي [١] (ولد في ٣٠ رمضان ٣٨٤ هـ/ ٧ نوفمبر ٩٩٤م. توفي في قرطبة ـ ٢٨ شعبان ٤٥٦هـ/ ١٥ اغسطس ١٠٦٤م ولبة). أندلسي أصله من بادية ولبة، أكبر علماء الإسلام تصنيفاً وتأليفاً بعد الطبري، وهو إمام حافظ، فقيه ظاهري، ومجدد القول به، بل محيي المذهب بعد زواله في الشرق، ومتكلم، وأديب، وشاعر، وناقد محلل، وصفه البعض بالفيلسوف! وزير سياسي لبني امية. يعد من أكبر علماء الأندلس. قام عليه

---

(١) اعتمدت غالباً في التراجم على **الأعلام** للزركلي، و**معجم الفلاسفة** إعداد: جورج طرابيشي، و**سير أعلام النبلاء** للذهبي، وذكرت المصدر الذي اعتمدت عليه غالباً في محله.

جماعة من المالكية وشرد عن وطنه. توفي في منزله في أرض أبويه. من كتبه: الـمُحلّى، الإحكام في أصول الأحكام، وغيرها.

٤ـ ابن خلدون: ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن جابر ابن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خالد (خلدون) الحضرمي. (ولد غرة رمضان **٧٣٢**هـ/ **٢٧** مايو **١٣٣٢**م، توفي **٢٦** رمضان **٨٠٨**هـ/ **١٩** مارس **١٤٠٦**م) مؤسس علم الاجتماع ومؤرخ عربي مسلم من إفريقية في عهد الحفصيين وهي تونس حالياً، ترك تراثاً مازال تأثيره ممتداً حتى اليوم، أسرة ابن خلدون أسرة علم وأدب، فقد حفظ القرآن الكريم في طفولته، وكان أبوه هو معلمه الأول، شغل أجداده في الأندلس وتونس مناصب سياسية ودينية مهمة وكانوا أهل جاه ونفوذ، نزح أهله من الأندلس في أوساط القرن السابع الهجري، وتوجهوا إلى تونس حاضرة العلوم آنذاك، وكان قدوم عائلته إلى تونس خلال حكم دولة الحفصيين. ينتهى نسبه بالصحابي وائل بن حجر الحضرمي. **من كتبه**: التاريخ المشهور، المسمى بالعبر وديوان المبتدأ والخبر، ومنه المقدمة/ وله ملخص المحصَّل في علم الكلام.

٥ـ ابن زهر العلامة، جالينوس زمانه، أبو بكر محمد بن عبد الملك بن زهر بن عبد الملك بن محمد بن مروان بن زهر، الإيادي، الإشبيلي. أخذ الطب عن جده أبي العلاء، وعن أبيه، وبلغ الغاية والحظ الوافر من اللغة والآداب والشعر وعلو المرتبة في العلاج عند الدولة، مع السخاء والجود والحشمة.أخذ عنه: ابن دحية، وأبو علي الشلوبين. قال الابار: كان أبو بكر ابن الجد يزكيه، ويحكي عنه أنه يحفظ (صحيح) البخاري متناً وإسناداً. ولد سنة سبع وخمسمائة، ومات بمراكش في ذي الحجة سنة خمس وتسعين وخمسمائة. قلت: كان أبو بكر هذا يقال له: الحفيد، كما يقال لصديقه ابن رشد: الحفيد، وكان في رتبة الوزراء. [سير أعلام النبلاء للذهبي، (**٢١/ ٣٢٦**)].

٦ـ ابن سينا: هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، ولد في شهر صفر سنة **٣٧٠**هـ/

آب ٩٨٠م، وتوفي سنة ٤٢٨هـ، من مؤلفاته: الإشارات والتنبيهات، والقانون في الطب. (معجم الفلاسفة، ص٢٩).

٧ـ ابن طفيل: محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي الأندلسي (أبو بكر) هو فيلسوف وفيزيائي وقاضي أندلسي، مسلم، ولد في وادي آش، وهي تبعد ٥٥ كم عن غرناطة، ثم تعلم الطب في غرناطة وخدم حاكمها. توفي في ٥٨١ هـ بمراكش وحضر السلطان جنازته. كان ابن طفيل فيلسوفاً ومفكراً وقاضياً وطبيباً وفلكياً. يمثل ابن طفيل الأب الروحي للنزعة الطبعية في التربية عبر كتابه «حي بن يقظان»، والذي حاول فيها التوفيق الفلسفي بين المعرفة العقلية والمعرفة الدينية. درس على يد ابن باجة وخدم في بلاط أبي يعقوب يوسف حاكم الأندلس من سلالة الموحدين.

٨ـ ابن طفيل، محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي الاندلسي، أبو بكر: فيلسوف، (٤٩٤ ـ ٥٨١ هـ/ ١١٠٠ ـ ١١٨٥م). ولد في وادي آش Guadix وتعلم الطب في غرناطة، وخدم حاكمها. ثم أصبح طبيباً للسلطان أبي يعقوب يوسف (من الموحدين) سنة ٥٥٨ هـ. واستمر إلى أن توفي بمراكش، وحضر السلطان جنازته. وهو صاحب القصة الفلسفية (**حي بن يقظان ـ ط**) قال المراكشي في **المعجب**: رأيت له تصانيف في أنواع الفلسفة من الطبيعيات والإلهيات وغير ذلك، ورأيت بخطه رسالة له في (النفس). وكان أمير المؤمنين أبو يعقوب شديد الشغف به والحب له، يقيم عنده ابن طفيل أياماً، ليلاً ونهاراً، لا يظهر. وله (رجز في الطب ـ خ) في أكثر من ٧٧٠٠ بيت، رأيته في خزانة القرويين بفاس (الرقم ٣١٥٨)، وله شعر جيد أورد المراكشي نماذج منه. وكانت بينه وبين ابن رشد (الفيلسوف) مراجعات ومباحث، في (رسم الدواء) جمعها ابن رشد في كتاب. [ـ **الأعلام**، مرجع سابق (٦/ ٢٤٩)]. وله ترجمة في «**الإحاطة في أخبار غرناطة**» تأليف لسان الدين بن الخطيب، (١/ ٣٠٩). وفي «**المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن**

فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين» للمراكشي، ذكر فيها: «ولم يزل أبو بكر هذا يجلب إليه العلماء من جميع الأقطار وينبهه عليهم ويحضه على إكرامهم والتنويه بهم، وهو الذي نبهه على أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد فمن حينئذ عرفوه ونبه قدره عندهم»، [ص٢٤٢، مطبعة الاستقامة ـ القاهرة ـ ١٣٦٨هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد سعيد العريان، محمد العربي العلمي ـ المراكشي، عبد الواحد، (ت ٦٤٧)، (١٣٦٨)، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين**، (ط١)، مطبعة الاستقامة ـ القاهرة، ت: محمد سعيد العريان، محمد العربي العلمي]

٩ـ ابن مسرَّة، صوفي شهير من المتأثرين بالفلسفة، ولد في قرطبة سنة **٢٦٩هـ/ ٨٨٣**م، ومات سنة **٣١٩**هـ/ **٩٣١**م، كان أبوه شغوفاً بالنظر اللاهوتي، وقد تردد ابن مسرة على حلقات المعتزلة والباطنية، والتفَّ حوله التلاميذ في سنٍّ مبكرة (١٧سنة)، واختلى معهم في صومعة في أرباض قرطبة، ودارت حوله الشبه، ورمي بالإلحاد، فارتحل إلى مكة والمدينة، ولم يعد إلى الأندلس إلا في عهد عبد الرحمن الثالث، وكان حذراً كتوماً، ومن كتبه: كتاب الحروف، وكتاب التبصرة، يجمع مذهبه بين الأفلاطونية المحدثة والغنوصية، وتقول بوجود مادة تشترك فيها الكائنات جميعاً إلا الذات الإلهية، وكان ابن عربي من المتأثرين به. [معجم الفلاسفة، إعداد جورج طرابيشي].

١٠ـ أبو بكر التطيلي: هو يحيى بن محمد بن أحمد بن عبد السلام التطيلي الهذلي أصله من تطيلة، وهو غرناطي، يكنى أبا بكر، قال أبو القاسم الملاحي: هو أديب زمانه، وواحد أقرانه، سيّال القريحة، بارع الأدب، رائق الشعر، عَلَمٌ في النحو واللغة والتاريخ والعروض، وأخبار الأمم، لحق بالفحول المتقدمين، وأعجزت براعَتُه براعةَ المتأخرين، وشعره مُدوَّن، جرى في ذلك كله طلق الجموح. ثم انقبض، وعكف على قراءة القرآن، وقيام الليل، وسرد الصوم، وصنع المعشرات في شرف النبي ﷺ. وأشعاره كثيرة، من الزهد والتذكير للآخرة، والتجريد من الدنيا، حتى جمع له من ذلك ديوان كبير.

١١ـ **أبو الحسن الأشعري**: هو العلامة إمام المتكلمين أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أمير البصرة بلال بن أبي بردة بن صاحب رسول الله ـ ﷺ ـ أبي موسى عبد الله بن قيس بن حَضّار، الأشعري اليماني البصري. ولد بالبصرة سنة ٢٦٠هـ، وتوفي حوالي سنة ٣٣٠ أو ٣٢٦هـ، ويذكر أنه مر في حياته بمرحلة تحوُّل جذرية فبعد أن كان أحد أعلام المعتزلة ومن المقربين لأبي علي الجبائي شيخ المعتزلة، انفصل عن الفكر المعتزلي واعتنق عقيدة أهل السنة والجماعة التي كان يتصدرها في ذلك الوقت الإمام أحمد بن حنبل. من كتبه: مقالات الإسلاميين، الموجز، الرد على المجسمة، اللمع في الرد على أهل الزيغ، رسالة إلى أهل الثغر، الرد على ابن الريوندي، كتاب الإمامة.

١٢ـ **أبو جعفر بن هارون الترجالي**: من أعيان أهل إشبيلية، وكان محققاً للعلوم الحكمية، متقناً لها معتنياً **بكتب أرسطوطاليس وغيره من الحكماء المتقدمين**؛ فاضلاً في صناعة الطب، متميزاً فيها، خبيراً بأصولها وفروعها؛ حسن المعالجة، محمود الطريقة، وخدم **لأبي يعقوب والد المنصور**، وكان من طلبة الفقيه أبي بكر ابن العربي لازمه مدة واشتغل عليه بعلم الحديث، وكان أبو جعفر بن هارون يروي الحديث، **وهو شيخ أبي الوليد ابن رشد في التعاليم والطب**، وأصله من ترجالة من غور الأندلس، وهي التي أصابها المنصور خالية، وهرب أهلها وعمرها المسلمون. وكان أبو جعفر هارون أيضاً عالماً بصناعة الكحل، وله آثار فاضلة في المداواة. وانظر ذلك أيضاً في ترجمته لابن رشد [ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**» (١/ ٣٥١)].

١٣ـ **أبو جعفر الذهبي**: هو أبو جعفر أحمد بن جريج، كان فاضلاً عالما بصناعة الطب جيد المعرفة لها حسن التأني في أعمالها، وخدم المنصور بالطب، وكذلك أيضاً خدم بعده الناصر ولده وكان يحضر مجلس المذاكرة في الأدب، وتوفي أبو جعفر الذهبي بتلمسان عند غزوة الناصر إلى إفريقية سنة ستمائة. [عيون الأنباء في طبقات الأطباء (١/ ٥٣٧)].

١٤ـ **أبو يعرب المرزوقي**: عربي تونسي، من مواليد بنزرت (منزل بورقيبة) ١٩٤٧م، حائز على إجازة في الفلسفة من جامعة السوربون ١٩٧٢م ودكتوراه دولة ١٩٩١م. عمل ويعمل أستاذاً للفلسفة في كلية الآداب ـ جامعة تونس الأولى ومدير معهد الترجمة (بيت الحكمة) في تونس، وعمل في الجامعة الإسلامية العالمية/ ماليزيا. **من كتبه**: مفهوم السببية عند الغزالي، إصلاح العقل، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، تجليات الفلسفة العربي تاريخها من خلال منزلة الكلي. شروط نهضة العرب والمسلمين.

١٥ـ **أبو يعقوب يوسف الأول** (سنة ٥٥٨هـ = ١١٦٣م) قال الذهبي في «**سير أعلام النبلاء**»، (٢١/ ٩٩): «وكان شاباً مليحاً، أبيض بحمرة، مستدير الوجه، أفوه، أعين، تام القامة، حلو الكلام فصيحاً، حلو المفاكهة، عارفاً باللغة والأخبار والفقه، متفنناً، عالي الهمة، سخياً، جواداً، مهيباً، شجاعاً، خليقاً للملك. قال عبد الواحد بن علي التميمي: صح عندي أنه كان يحفظ أحد الصحيحين، أظنه البخاري. قال: وكان سديد الملوكية، بعيد الهمة، جواداً، استغنى الناس في أيامه. ثم إنه نظر في الطب والفلسفة، وحفظ أكثر كتاب (الملكي)، وجمع كتب الفلاسفة، وتطلبها من الأقطار، وكان يصحبه أبو بكر محمد بن طفيل الفيلسوف، فكان لا يصبر عنه». [الذهبي، محمد بن أحمد، (٢٠٠٤م)، **سير أعلام النبلاء**، (ط١)، بيت الأفكار الدولية].

١٦ـ **أرسطو**: ولد في أسطاغيرا سنة ٣٨٤ ق. م وتوفي في خلقيس سنة ٣٢٢ ق. م، كان أعظم نوابغ النظر العقلي في تاريخ الفكر اليوناني. **من كتبه**: ما وراء الطبيعة، الخطابة والشعر، وله كتب عديدة في المنطق والحيوان والطبيعة وغيرها. (معجم الفلاسفة، ص٥٢).

١٧ـ **إرنست رينان**: (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢م) مؤرخ وكاتب فرنسي اشتهر بترجمته ليسوع التي دعا فيها إلى نقد المصادر الدينية نقداً تاريخياً علمياً، وإلى التمييز بين العناصر التاريخية والعناصر الأسطورية الموجودة في الكتاب المقدس. ومما قاله رينان إن الانتماء إلى قوم ليس

مسألة عرق بل مسألة إرادة ووصفه بالاستفتاء اليومي. فلا يزال هذا التعريف للقوم يلعب دوراً كبيراً في تصور الفرنسيين لشعبهم وهويتهم. فلذلك أصبح رينان رمزاً من رموز فرنسا الجمهورية العلمانية القومية، وأطلق اسمه على كثير من المدارس والمباني العمومية. كان يصرح بعدائه للإسلام ويقول بنظرية (تمرتب الأعراق)، ومما قاله في الإسلام: «الإسلام هو تعصب لم تكد تعرف مثيله إسبانيا في زمان فيليبي الثاني أو إيطاليا في زمان فيلبي الخامس. الإسلام هو الاستخفاف بالعلم، هو إزالة المجتمع المدني، هو بساطة العقل الساميّ الفظيعة التي تقلص دماغ الإنسان وتغلقه دون أية فكرة لطيفة ودون كل إحساس رقيق ثم دون كل بحث عقلاني ليواجهه بالتحصيل الحاصل الأزلي: الإله هو الإله».

١٨ـ **الأشعرية**: نسبة لأبي الحسن الأشعري، هي مدرسة فكرية إسلامية سُنّية [١] ذات منهج كلامي اتُّبع كمنهج في العقيدة من قبل العديد من فقهاء أهل السنة والحديث ودعم بشكل عام آراءهم، ومن كبار هؤلاء الأئمة: البيهقي والنووي والغزالي والعز بن عبد السلام والسيوطي وابن عساكر وابن حجر العسقلاني والقرطبي والسبكي. يعتبر الأشاعرة أنهم بالإضافة للماتريدية، يكوّنان القسم الرئيسي من أهل السنة والجماعة.

١٩ـ **الأصفهاني**: (٦١٦ ـ ٦٨٨هـ) (١٢١٩ ـ ١٢٨٩م) هو محمد بن محمود بن عياد السلماني، أبو عبد الله شمس الدين الأصفهاني، قاضي من فقهاء الشافعية بأصفهان، من **مؤلفاته**: شرح المحصول للرازي ـ وتشييد القواعد في شرح تجريد العقائد. (الزركلي، خير الدين، (ط٨/ ١٩٨٩م)، الأعلام، دار العلم للملايين، (٧/ ٨٧).

٢٠ـ **أفلاطون**: هو أعظم فيلسوف في العصور القديمة، ولد نحو عام ٤٢٧ ق.م، من أسرة أرستقراطية أثينية، **من مؤلفاته**: السياسة، القوانين.

٢١ـ **ألبرت الكبير**: ألبيرتوس ماغنوس؛ (Albertus Magnus) (لاونغن، ولد حوالي عام ١٢٠٠م ـ بـ(كولونيا)، توفي في ١٥ نوفمبر ١٢٨٠م)، معروف أيضاً باسم

القديس ألبرت الكبير، وألبرت كولونيا، كاهن وراهب دومينيكي حقق الشهرة لمعرفته الشاملة ودعوته للتعايش السلمي بين العلم والدين. ويعتبر أعظم لاهوتي وفيلسوف ألماني من العصور الوسطى. كان أول من بين دارسي القرون الوسطى الذي طبّق فلسفة أرسطو في الفكر المسيحي. تكرمته الكنيسة الكاثوليكية بصفة دكتور الكنيسة، واحداً من ٣٣ شخصاً فقط نالوا هذا التكريم.

٢٢ـ الإمام الشافعي: (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ) (٧٦٧ ـ ٨٢٠م) هو محمد بن إدريس بن عباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة وإليه نسبة الشافعية كافة، ولد في غزة (فلسطين) وتوفي في مصر. له **مؤلفات عديدة منها**: المسند ـ أحكام القرآن ـ الرسالة ـ والأم. الزركلي، خير الدين، (ط٨/ ١٩٨٩م)، الأعلام، دار العلم للملايين، (٦/ ٢٦).

٢٣ـ الإمام مالك: (٩٣ ـ ١٧٩هـ) (٧١٢ ـ ٧٩٥م) هو مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وله تنسب المالكية، ولد ومات في المدينة. له **مؤلفات عديدة منها**: الموطأ ـ المسائل ـ والرد على القدرية. [الزركلي، خير الدين، (ط٨/ ١٩٨٩م)، الأعلام، دار العلم للملايين، (٥/ ٢٥٧)].

٢٤ـ إمانويل كانط (٢٢ أبريل، ١٧٢٤ ـ ١٢ فبراير، ١٨٠٤): فيلسوف وعالم ألماني من أسرة من البرجوازية الصغيرة يرجع أصلها إلى اسكتلندا، برز في كل من المجالات التالية، الفيزياء الفلكية، والرياضيات، والجغرافية، وعلم الإنسان). يعتبر أحد أكثر المفكرين المؤثرين في المجتمع الغربي والأوروبي الحديث والفيلسوف الرئيسي الأخير في لعصر التنوير. عرف كانت التنوير، في مقالته الشهيرة ما هو التنوير؟ على أنه عصر تشكل تحت شعار: الجرأة من أجل المعرفة، مما نمى نمطاً من التفكير الداخلي خال من قواعد السلطة الخارجية. **ألف كتاب** نقد العقل المحض، وهو كتاب شهير تناول العديد من المواضيع التي تبرز أفكار كانت بطريقة واضحة. وله كتاب نقد العقل العملي، وأسس ميتافيزيقا الأخلاق،

ونقد ملكة الحكم. كان لكانت تأثير حاسم على الرومانسية والمثالية فلسفات القرن التاسع عشر. كما شكل عمله نقطة بداية لفلاسفة القرن العشرين. (معجم الفلاسفة، ص٥١٣).

٢٥ـ البراهمة: قبيلة بالهند فيهم أشراف أهل الهند، ويقولون أنهم من ولد برهمي ملك من ملوكهم قديم ولهم علامة ينفردون بها وهي خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلدونها تقلد السيوف، وهم أثبتوا الفاعل المختار وأنكروا النبوات، وقد تفرقوا أصنافا فمنهم أصحاب البددة، ومنهم أصحاب الفكرة، ومنهم أصحاب التناسخ.

٢٦ـ بلوندل موريس: فيلسوف وأستاذ فرنسي ولد في لايجون ف٢ تشرين الثاني ١٨٦١م من أسرة كاثوليكية التقاليد من مقاطعة بورغونيا توفي في إكس ـ إن ـ بروفانس في ٤ حزيران ١٩٤٩م. **من مؤلفاته**: الفكر، الوجود والموجودات، الفلسفة والروح المسيحي. **(معجم الفلاسفة، ص١٨٧).**

٢٧ـ التأويل: من المصطلحات المختلف عليها في علوم الدين والقرآن عند المسلمين فمنهم من قال: يطلق في القرآن والسنة ويراد به التفسير، كما يراد به الحقيقة التي يؤول إليها الأمر أو الخبر. تأويل الكلام هو الرجوع به إلى مراد المتكلم، وهو على قسمين: الأول: بيان مراد المتكلم، وهذا هو التفسير. الثاني: الموجود الذي يؤول إليه الكلام، أي: ظهور المتكلم به إلى الواقع المحسوس. وهناك من قال بأن التفسير غير التأويل مثل قول (الثعلبي): التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً، والتأويل تفسير باطن اللفظ. ويعرف بأنه صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر لدليل وقرينة.

٢٨ـ توما الإكويني: القديس توما الأكويني (راهب دومينيكاني) (بالايطالية: ١٢٢٥ (Tommaso d'Aquino-١٢٧٤) قسيس كاثوليكي إيطالي من الرهبانية الدومينيكانية، وفيلسوف ولاهوتي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية. أحد معلمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين. ويعرف بالعالم الأنغليكاني (Doctor Angelicus) والعالم المحيط (Doctor Universalis). عادة ما يُشار إليه باسم توما، والأكويني نسبته إلى محل

إقامته في أكوين. كان أحد الشخصيات المؤثرة في مذهب اللاهوت الطبيعي، وهو أبو المدرسة التوماوية في الفلسفة واللاهوت. تأثيره واسع على الفلسفة الغربية، وكثيرٌ من أفكار الفلسفة الغربية الحديثة إما ثورة ضد أفكاره أو اتفاقٌ معها، خصوصاً في مسائل الأخلاق والقانون الطبيعي ونظرية السياسة. يعتبر الأكويني المدرس المثالي لمن يدرسون ليكونوا قسساً في الكنيسة الكاثوليكية. ويُعرف بعمليه خلاصة اللاهوت والخلق والخالق. يعتبره العديد من المسيحيين فيلسوف الكنيسة الأعظم لذلك تُسمى باسمه العديد من المؤسسات التعليمية. **ومن كتبه**: الخلاصة اللاهوتية، والرد على فلاسفة المسلمين.

٢٩ـ توماس بين: (باللاتينية: ١٧٣٧ (Thomas Paine ـ ١٨٠٩) ثوري وراديكالي إنكليزي ومخترع ومفكر، ولد في بريطانيا وهاجر إلى أمريكا عندما كان عمره **٣٧**. شارك في الثورة الأمريكية. ألف مطوية مؤثرة مشهورة تحرض على استقلال المستعمرات الأمريكية من مملكة بريطانيا. **ومن كتبه**: عصر العلم.

٣٠ـ جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) (John Locke): هو فيلسوف تجريبي ومفكر سياسي إنجليزي. ولد في عام **١٦٣٢** في رنجتون **Wringiton** في إقليم **Somerset** وتعلم في مدرسة وستمنستر، ثم في كلية كنيسة المسيح في جامعة أوكسفورد، حيث انتخب طالباً مدى الحياة، لكن هذا اللقب سحب منه في عام **١٦٨٤** بأمر من الملك. وبسبب كراهيته لعدم التسامح البيورتياني عند اللاهوتيين في هذه الكلية، لم ينخرط في سلك رجال الدين. وبدلاً من ذلك أخذ في دراسة الطب ومارس التجريب العلمي، حتى عرف باسم (دكتور لوك). كتب أشهر مقالتين سياسيتين نشرتا في عام **١٦٩٠**م بعنوان «مقالتان عن الحكومة» (Two Treatises on Government) تأييداً لثورة **١٦٨٨**م الكبرى. وهناك وجهة نظر تقول إن المقالتين موجهتان ضد فيلمر (Filmer) وليس ضد هوبس كما كان يفكر البعض. وهاجر لوك إلى هولندا عام **١٦٨٣**م بسبب ملاحقة الشرطة له، وذلك لاتصالاته الوثيقة باللورد آشلي، الذي كان معارضاً للقصر وبقي هناك حتى عام **١٦٨٩**، وفي هولندا **كتب**

لوك عدة مقالات منها: مقال خاص بالفهم البشري (Essay Concerning Human Understanding) وبعض الأفكار عن التربية وأخرى عن التسامح.

٣١ـ الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوه الجويني، الملقب بإمام الحرمين، (٤١٩ ـ ٤٧٨هـ) (١٠٢٨ ـ ١٠٨٥م)، (ت فقيه وعالم أشعري. ولد الجويني في بيت عرف بالعلم والتدين؛ فأبوه كان واحدا من علماء وفقهاء نيسابور المعروفين وله مؤلفات كثيرة في التفسير والفقه والعقائد والعبادات، وقد حرص على تنشئة ابنه عبد الملك تنشئة إسلامية صحيحة فعلمه بنفسه العربية وعلومها، واجتهد في تعليمه الفقه الخلاف والأصول. واستطاع الجويني أن يحفظ القرآن الكريم في سن مبكرة. من كتبه: البرهان في أصول الفقه، الرسالة النظامية، الشامل في أصول الدين، الغياثي، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة. (الأعلام للزركلي، ص١٦٠، ج٤).

٣٢ـ الحشوية: يطلق على الاسم على أهل الحديث من قبل بعض أهل البدع،ويطلق على المجسمة القائلين بحمل الممعنى الظاهر من الألفاظ على الله تعالى وإن استلزم التشبيه. وقد يقال على العامة الذين هم جمهور الناس.

٣٣ـ ديفيد هيوم: (باللاتينية ١٧١١) (David Hume ـ ١٧٧٦) فيلسوف واقتصادي ومؤرخ اسكتلندي وشخصية مهمة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الاسكتلندي. اشتهر كمؤوخ بداية، لكن الأكاديميين في السنوات الأخيرة ركزوا على كتاباته الفلسفية. وكان كتابه تاريخ إنكلترا مرجعاً للتاريخ الإنكليزي لسنوات طويلة، واشتهر عنه أنه صاحب نزعة الشك التي أثارت إيمانويل كانط فأيقظته من سباته، وكان من أصحاب الدين الطبيعي، واعتمد في فلسفته على الحس والعادة. من كتبه: تاريخ إنكلترا، التاريخ الطبيعي للدين، الفحص عن الفهم البشري، الرسالة في الطبيعة البشرية. [معجم الفلاسفة].

٣٤ـ ريمون لول (١٢٣٥ ـ ١٣١٥)، كان في بداية حياته ميّالاً إلى اللهو، ولكن حادثاً حصل له وهو في الثلاثين من عمره إذ تبدى له المسيح أربع مرات، فأدرك أن المسيح يريده

لخدمته، فمهد لذلك بدراسة العربية والمنطق، حتى أتقنهما في عدة سنوات، فألف كتابه الأشهر والأول «الفن الأكبر» أو الفنّ الكلي، ثم أتبعه بعدة مؤلفات، منها رده على ابن رشد والرشديين، وكان دائم الترحال لنشر أفكاره ومناظرة خصومه ولا سيما الرشديين.

٣٥ـ رينيه ديكارت René Descartes: (**٣١** مارس **١٥٩٦ ـ ١١** فبراير **١٦٥٠**) يعرف أيضاً بكارتيسيوس Cartesius فيلسوف فرنسي، ورياضياتي، وعالم، يعتبر من مؤسسي الفلسفة الحديثة ومؤسس الرياضيات الحديثة. يعتبر أهم وأغزر العلماء نتاجاً في العصور الحديثة. الكثير من الأفكار والفلسفات الغربية اللاحقة هي نتاج وتفاعل مع كتاباته التي درّست وتدرّس من أيامه إلى أيامنا. لذلك يعتبر ديكارت أحد المفكرين الأساسيين وأحد مفاتيح فهمنا للثورة العلمية والحضارة الحديثة في وقتنا هذا. يمجد اسمه بذكره في ما يدعى هندسة ديكارتية التي يتم بها دراسة الأشكال الهندسية ضمن نظام إحداثيات ديكارتي ضمن نطاق الهندسة المستوية التي تدمجها مع الجبر. من أقواله : «أنا أفكر إذن أنا موجود»، **ومن كتبه** الشهيرة تأملات في الفلسفة الأولى، ومبادئ الفلسفة.

٣٦ـ سبينوزا: ولد في عام **١٦٣٢**م في أمستردام، هولندا، عن عائلة برتغالية من أصل يهودي تنتمي إلى طائفة المارنيين. كان والده تاجراً ناجحاً ولكنه متزمت للدين اليهودي، فكانت تربية باروخ أورثوذوكسية، ولكن طبيعته الناقدة والمتعطّشة للمعرفة وضعته في صراع مع المجتمع اليهودي. درس العبرية والتلمود في يشيبا (مدرسة يهودية) من **١٦٣٩** حتى **١٦٥٠**م. في آخر دراسته كتب تعليقاً على التلمود. وفي صيف **١٦٥٦** نُبذ سبينوزا من أهله ومن الجالية اليهودية في أمستردام بسبب إدّعائه أن الله يكمن في الطبيعة والكون، وأن النصوص الدينية هي عبارة عن استعارات ومجازات غايتها أن تعرّف بطبيعة الله. بعد ذلك بوقت قصير حاول أحد المتعصبين للدين طعنه. من **١٦٥٦**م حتى **١٦٦٠**م اشتغل كنظّارتي لكسب قوته. ثم من **١٦٦٠**م حتى **١٦٦٣**م أسّس حلقة فكر من أصدقاء له وكتب نصوصه الأولى. من **١٦٦٣**م حتى **١٦٧٠**م أقام في بوسبرج وثم بعد نشر كتابه

رسالة في اللاهوت والسياسة سنة ١٦٧٠م ذهب ليستقرّ في لاهاي حيث اشتغل كمستشار سرّي لجون دو ويت. في سنة ١٦٧٦م تلقى زيارة من الفيلسوف الألماني «لايبنيتز». توفي سبينوزا ١٦٧٧م في ٢١ أبريل.

٣٧ـ السعد التفتازاني: (٧١٢ ـ ٧٩٣هـ) (١٣١٢ ـ ١٣٩٠م) هو مسعود بن عمر ابن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، من أئمة العربية والبيان والمنطق، من مؤلفاته: المقاصد وشرحها، تهذيب المنطق والكلام، وشرح الرسالة الشمسية، وشرح مقامات الزمخشري، وحاشية على تفسير الزمخشري ـ المطول ـ والمختصر كلاهما من أمهات كتب البلاغة. (الزركلي، خير الدين، (ط٨/ ١٩٨٩م)، الأعلام، دار العلم للملايين، (٧/ ٢١٩).

٣٨ـ شهاب الدين السهروردي: فيلسوف إشراقي، شافعي المذهب، ولد في سهرورد الواقعة شمال غربي إيران، وقرأ كتب الدين والحكمة ونشأ في مراغة وسافر إلى حلب وبغداد، حيث كان مقتله بأمر صلاح الدين بعد أن نسب البعض إليه الفساد المعتقد، ولما ظهر لصلاح الدين أن السهروردي يفتن ابنه بالكفر والخروج عن الدين، وكان مقتله بقلعة حلب سنة ٦٦٥ هـ كان عالماً بالفلسفة والمنطق والحكمة ويسمي مذهبه الذي عرف به «حكمة الإشراق»، وله كتاب بهذا الاسم. ومن كتبه أيضا رسائل في اعتقادات الحكماء وهياكل النور.

٣٩ـ الشيعة: اسم يطلق على أربع فرق ترى أحقية إمامة الإمام علي رضي الله عنه، وبعضهم يرى وجوبها له وعصمته، وأهمهم الزيدية، والإمامية والإسماعيلية، ويطلق الاسم على الدروز، وعلى الباطنية مثل القرامطة والحشاشين.

٤٠ـ طه عبد الرحمن: أحد أبرز الفلاسفة والمفكرين في العالم العربي الإسلامي منذ بداية السبعينيات من القرن الماضي. ولد في مدينة الجديدة بالمغرب عام ١٩٤٤م، وبها درس دراسته الابتدائية، ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم بجامعة محمد الخامس بالرباط حيث نال إجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته بفرنسا بجامعة السوربون، حيث

حصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة ودكتوراه السلك الثالث عام **١٩٧٢**م برسالة في موضوع «اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود»، ثم دكتوراه الدولة عام **١٩٨٥**م عن أطروحته «رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه». درَّس المنطق في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ بداية السبعينيات. حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم على جائزة الإسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام **٢٠٠٦**. **من كتبه**: المنطق والنحو الصوري، تجديد المنهج في تقويم التراث، فقه الفلسفة، اللسان والميزان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، روح الحداثة.

٤١ـ عباس محمود العقاد: ولد العقاد في أسوان في **٢٩** شوال **١٣٠٦** هـ/ **٢٨** يونيو **١٨٨٩**م، وتخرج من المدرسة الإبتدائية سنة **١٩٠٣**م. أسس بالتعاون مع إبراهيم المازني وعبد الرحمن شكري «مدرسة الديوان»، وكانت هذه المدرسة من أنصار التجديد في الشعر والخروج به عن القالب التقليدي العتيق. منحه الرئيس المصري جمال عبد الناصر جائزة الدولة التقديرية في الآداب غير أنه رفض تسلمها، كما رفض الدكتوراة الفخرية من جامعة القاهرة. اشتهر بمعاركه الفكرية مع الدكتور زكي مبارك والأديب الفذ مصطفى صادق الرافعي والدكتور العراقي مصطفى جواد والدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، وكان الأستاذ سيد قطب يقف في صف العقاد. **من كتبه**: وحي الأربعين، العبقريات، ابن الرومي، محمد عبده، سعد زغلول زعيم الثورة، سارة، أنا، الله جل جلاله.

٤٢ـ عبد الحليم محمود: (١٣٢٨ـ١٣٩٨هـ ١٩١٠ـ١٩٧٨م) العالم الصوفي المتعمق شيخ الأزهر ولد في عزبة أبي أحمد التي تقع على الشاطئ الشرقي للترعة الإسماعيلية، **من مؤلفاته**: الإمام الرباعي الزاهد عبد الله بن المبارك، الفكر الفلسفي في الإسلام، والحارث المحاسبي، محمد رسول الله، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي. (رمضان، محمد خير، تتمة الأعلام للزركلي، ص٢٧٠ ـ ج١).

٤٣ـ عبد القادر السنندجي: (١٢١١ ـ ١٣٠٤هـ) (١٧٩٦ ـ ١٨٨٧م) هو عبد القادر

ابن محمد سعيد بن أحمد المردوخي السنندجي الكردي الشافعي، فاضل، له مؤلفات عديدة منها: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام ـ رسالة العلم ـ وكشف الغطاء. (الزركلي، خير الدين، (ط٨/ ١٩٨٩م)، الأعلام، دار العلم للملايين، (٤/ ٤٤).

٤٤ـ **عبد المؤمن بن علي بن مخلوف بن يعلى بن مروان (٤٨٧ ـ ٥٥٨ هـ/ ١٠٩٤ ـ ١١٦٣م)**، أبو محمد الكومي: أمير المؤمنين، مؤسس دولة «الموحدين» المؤمنية في المغرب وإفريقية وتونس. نسبته إلى كومية (من قبائل البربر). انظر: ـ **الأعلام**، مرجع سابق، (٧/ ٣٨٣).

٤٥ـ **العضد**: (... ـ ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل عضد الدين الإيجي، عالم بالأصول والمعاني العربية، ولي القضاء، **من مؤلفاته**: المواقف ـ العقائد العضدية ـ والرسالة العضدية. [الزركلي، خير الدين، (ط٨/ ١٩٨٩م)، **الأعلام، دار العلم للملايين، (٣/ ٢٩٥)]**.

٤٦ـ **عمران بن حصين**: (... ـ ٥٢هـ/ ... ـ٦٧٢م) عمران بن حصين بن كبير أبو نجيد الخزاعي، من علماء الصحابة، أسلم عام خيبر (سنة ٧هـ)، له في كتب الحديث **١٣٠ حديثاً. (الأعلام للزركلي، ص٧٠، ج٥)**.

٤٧ـ **الغزالي**: أبو حامد الغزالي متكلم وفقيه متصوف عربي ومن أبرز مفكري العصر الذهبي في الإسلام ولد سنة **(١٠٥٩م) (٤٥٠هـ) ومات في ١٩ كانون الأول (١١١١م) (٥٠١هـ)، من مؤلفاته**: المنقذ من الضلال، أحياء علوم الدين، والمستصفى في أصول الدين، الوسيط في الفقه الشافعي، والبسيط والوجيز فيه أيضاً، وتهافت الفلاسفة، ومقاصد الفلاسفة، ورسائله مجموعة في مجلد. (معجم الفلاسفة، ص٤٢٩).

٤٨ـ **الفارابي**: أبو النصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، ولد في واسبح في مقاطعة فاراب بتركستان، **من كتبه** الجمع بين رأيي الحكيمين (أفلاطون وأرسطو)، آراء أهل المدينة الفاضلة، السياسة المدنية. (مبادئ الموجودات). (معجم الفلاسفة، ٤٤٩).

٤٩ـ فرانسيس بيكون: يعتبر فرانسيس بيكون Francis Bacon (**٢٢** يناير **١٥٦١**م ـ **٩** أبريل **١٦٢٦**م) فيلسوف ورجل دولة وكاتب إنجليزي، معروف بقيادته للثورة العلمية عن طريق فلسفته الجديدة القائمة على «الملاحظة والتجريب». من الرواد الذين انتبهوا إلى غياب جدوى المنطق الأرسطي الذي يعتمد على القياس. ومما قاله فرانسيس بيكون: (لو بدأ الإنسان من المؤكدات انتهى إلى الشك، ولكنه لو اكتفى بالبدء في الشك، لانتهى إلى المؤكدات).

٥٠ـ القديس أوغسطين (**١٣** نوفمبر/ تشرين ثاني **٣٥٤** ـ **٢٨** آب/ أغسطس **٤٣٠**) أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية. تعتبره الكنيستان الكاثوليكية والأنغليكانية قديساً وأحد آباء الكنيسة البارزين وشفيع المسلك الرهباني الأوغسطيني. يعتبره العديد من البروتستانت، وخاصة الكالفنيون أحد المنابع اللاهوتية لتعاليم الإصلاح البروتستانتي حول النعمة والخلاص. وتعتبره بعض الكنائس الأورثوذكسية مثل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية قديساً بينما يعتبره البعض هرطقياً بسبب آرائه حول مسألة الانبثاق. ولد في شمال أفريقيا قبل مجيئ الإسلام، وهو ابن القديسة مونيكا، تلقّى تعليمه في روما وتعمّد في ميلانو. مؤلفاته ـ بما فيها الاعترافات، التي تعتبر أول سيرة ذاتية في الغرب ـ لا تزال مقروءة في شتى أنحاء العالم. **من كتبه**، الاعترافات، ومدينة الله.

٥١ـ الكندي: (... ـ نحو **٢٦٠٠**هـ) (... ـ نحو **٨٧٣**م) هو أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق الكندي، فيلسوف العرب والإسلام في عصره، **من مؤلفاته**: ذات الشعبتين في الفلسفة الأولى، القول في النفس، والسيوف وأجناسها. (الزركلي، خير الدين، (ط**٨**/ **١٩٨٩**م)، الأعلام، دار العلم للملايين، (**٨**/ **١٩٥**).

٥٢ـ لالاند أندريه: فيلسوف فرنسي، ولد في ويجون في **١٦** تموز **١٨٦٧**م وتوفي في أنيير في **١٥** تشرين الثاني **١٩٦٣**م **من مؤلفاته** نظريات الاستقراء والتجريب، الأوهام التطورية، العقل والمعايير (معجم الفلاسفة، **٥٧٠**).

٥٣- **محمد أركون**: باحث ومؤرخ ومفكر جزائري، ولد عام ١٩٢٨ في بلدة تاوريرت بمنطقة القبائل الكبرى الأمازيغية بالجزائر، وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء (ولاية عين تموشنت) حيث درس دراسته الإبتدائية بها. وأكمل دراسته الثانوية في وهران، إبتدأ دراسته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر ثم أتم دراسته في السوربون في باريس. عُين محمد أركون أستاذاً لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون عام ١٩٦٨م بعد حصوله على درجة دكتوراه في الفلسفة منها، وعمل كباحث مرافق في برلين عام ١٩٨٦م و١٩٨٧م. يشغل ومنذ العام ١٩٩٣م منصب عضو في مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن. من كتبه: تاريخية الفكر الإسلامي، الفكر الإسلامي أصالة وممارسة، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، نزعة الأنسنة في الفكر العربي.

٥٤- **محمد البهي**: (١٣٢٣، ١٤٠٣هـ/ ١٩٥٠، ١٩٠٥م) مفكر إسلامي، داعية إلى التجديد الديني والإصلاح الاجتماعي. من مؤلفاته: غيوم تحجب الإسلام، الدين والحضارة الإنسانية. (رمضان، محمد خير، تتمة الأعلام للزركلي، ص١٣٣، ج٢).

٥٥- **محمد المزوغي**: من مواليد، الجنسية: تونسية. مُقيم بإيطاليا منذ سنة ١٩٨٩م. درس بروما في جامعة غريغوريانا. متحصل على شهادة التبريز في الفلسفة وعلى شهادة التخصص في الفلسفة المسيحية (فترة القرون الوسطى). أستاذ الفلسفة الإسلامية منذ سنة ١٩٩٨م، بالمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية. روما. إيطاليا. من كتبه: نيتشه، هايدغر، فوكو. تفكيك ونقد، العقل بن الوحي والتاريخ. حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون، عمانويل كانط. الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص. [موقع: ديوان العرب].

٥٦- **محمد عابد الجابري**: محمد عابد الجابري أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط. ولد عام ١٩٣٦م وحصل على دبلوم الدراسات العليا

في الفلسفة في عام ١٩٧٦م ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠م من كلية الاداب بالرباط. **من كتبه** نحن والتراث، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل الأخلاقي العربي. مدخل إلى فلسفة العلوم.

٥٧ـ محمد عبده: ولد محمد بن عبده بن حسن خير الله سنة ١٨٤٩م في قرية حصة شبشير بمركز طنطا في محافظة الغربيه في مصر، من أم مصرية وأب كردى من مصر. [بحاجة لمصدر] في سنة ١٨٦٦م التحق بالجامع الأزهر، وفي سنة ١٨٧٧م حصل على الشهادة العالمية، وفي سنة ١٨٧٩م عمل مدرساً للتاريخ في مدرسة دار العلوم وفي سنة ١٨٨٢م اشترك في ثورة أحمد عرابي ضد الإنجليز، وبعد فشل الثورة حكم عليه بالسجن ثم بالنفي إلى بيروت لمدة ثلاث سنوات، وسافر بدعوة من أستاذه جمال الدين الأفغاني إلى باريس سنة ١٨٨٤م، وأسس صحيفة العروة الوثقى، وفي سنة ١٨٨٥م غادر باريس إلى بيروت، وفي ذات العام أسس جمعية سرية بذات الإسم، العروة الوثقى، قيل إنها ذات صلة بالمحافل الماسونية العالمية تحت زعم التقريب بين الأديان. وفي (٣ يونيو عام ١٨٩٩م ـ ٢٤ محرم ١٣١٧هـ) عين في منصب المفتي، وتبعاً لذلك أصبح عضواً في مجلس الأوقاف الأعلى، وفي ٢٥ يونيو عام ١٨٩٠م عين عضواً في مجلس شورى القوانين. وفي سنة (١٩٠٠م/ ١٣١٨هـ) أسس جمعية إحياء العلوم العربية لنشر المخطوطات، وزار العديد من الدول الأوروبية والعربية. وفي الساعة الخامسة مساء يوم (١١ يوليو عام ١٩٠٥م ـ ٧ جمادى الأولى ١٣٢٣هـ). توفي الشيخ بالإسكندرية بعد معاناة من مرض السرطان عن سبع وخمسين سنة، ودفن بالقاهرة ورثاه العديد من الشعراء. **من كتبه**: رسالة التوحيد، الرد على هانوتو الفرنسي، تحقيق وشرح البصائر النصيرية في المنطق، شرح نهج البلاغة.

٥٨ـ مصطفى صبري: ولد الشيخ مصطفى صبري آخر شيوخ الإسلام في الخلافة العثمانية في «توقاد» سنة ١٢٨٦هـ/ ١٨٦٩م، وتعلّم في قيصرية على الشيخ خوجة أمين أفندي، ثم انتقل إلى استانبول لاستكمال تحصيله العلمي. وفي استانبول شدَّ الشيخ

مصطفى صبري انتباه مشائخه بحدة ذكائه، وقوة حافظته، وعمق تحصيله، وعيّن مدرسا في جامع السلطان محمد الفاتح ـ أكبر جامعة إسلامية في استانبول آنذاك ـ وهو في الثانية والعشرين من عمره، وهو منصب مرموق يحتاج إلى جدّ واجتهاد وتحصيل، ثم أصبح أمينًا لمكتبة السلطان عبد الحميد الثاني، وقد لفت انتباه السلطان عبد الحميد إليه بسعة اطلاعه وبتميزه وهو في سن الشباب بين رجال العلم الدينيين في استانبول عاصمة الخلافة. ولما استفحل أمر الاتحاديين، وقوي نفوذهم، فرّ من اضطهادهم سنة ١٩١٣م إلى مصر، حيث أقام مدة، ثم انتقل إلى بلاد أوروبة فأقام ببوخارست في رومانية إلى أن ألقت القبض عليه الجيوش التركية عندما دخلت بوخارست أثناء الحرب العالمية الأولى، وظل معتقلا إلى أن انتهت الحرب بهزيمة تركية، وفرار زعماء الاتحاديين، فعاد الشيخ إلى نشاطه السياسي في استانبول، وعيّن شيخًا للإسلام، وعضوًا في مجلس الشيوخ العثماني، وناب عن الصدر الأعظم الداماد فريد باشا أثناء غيابه في أوروبة للمفاوضة، وظلّ في منصبه إلى سنة ١٩٢٠م فتركه عندما اختلف مع بعض الوزراء ذوي الميول الغربية. وعندما استولى الكماليون على العاصمة فرَّ إلى مصر سنة ١٩٢٣م، ثم انتقل إلى ضيافة الملك حسين في الحجاز، ثم عاد إلى مصر حيث احتدم النقاش بينه وبين المتعصبين لمصطفى كمال، فسافر إلى لبنان، وطبع هناك كتابه «النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة». ثم سافر إلى رومانية، ثم إلى اليونان؛ حيث أصدر مع ولده إبراهيم جريدة «يارين» ـ أي: الغد ـ وظل يصدرها نحو خمس سنوات، حتى أخرجته الحكومة اليونانية بناء على طلب الكماليين، فعاد إلى مصر حيث اتخذها وطناً ثانياً، وألف هناك كتابه الشهير: موقف العقل والعلم والعالمين من رب العالمين ورسله المكرمين. وقد توفي الشيخ رحمه الله بمصر سنة ١٣٧٣ ـ ١٩٥٤م، ودفن فيها [عن موقع إسلام ويب ـ كتبها حسن السماحي سويدان].

٥٩ـ موسى بن ميمون بن عبد الله القرطبي: (٣٠ مارس ١١٣٥ ـ ١٣ ديسمبر ١٢٠٤م) يرمز له في العبرية بـ «رمبم הרמב"ם» أي: (الحاخام موشيه بن ميمون) واشتهر

عند العرب بالرئيس موسى. وُلد في قرطبة ببلاد الأندلس في القرن الثاني عشر الميلادي، ومن هناك انتقلت عائلته سنة ١١٥٩م إلى مدينة فاس المغربية حيث درس بجامعة القرويين وسنة ١١٦٥م إلى فلسطين، واستقرت في مصر آخر الأمر، وهناك عاش حتى وفاته. عمل في مصر نقيباً للطائفة اليهودية، وطبيبًا لبلاط الوزير الفاضل أو السلطان صلاح الدين الأيوبي وكذلك استطبه ولده الملك الأفضل علي. كان أوحد زمانه في صناعة الطب ومتفنن في العلوم وله معرفة جيدة بعلم الفلسفة يوجد معبد باسمه في العباسية بالقاهرة. من كتبه: مشناة توراة، دلالة الحائرين، اختصار الكتب الستة عشر لجالينوس.

٦٠ـ **نصر حامد أبو زيد**: هو أكاديمي مصري، متخصص في فقه اللغة العربية. نشأ في أسرة ريفية بسيطة، ولد في إحدى قرى طنطا في ١٠ يوليو ١٩٤٣م، في البداية لم يحصل على شهادة الثانوية العامة التوجيهية ليستطع استكمال دراسته الجامعية، لأن أسرته لم تكن لتستطع أن تنفق عليه في الجامعة، لهذا اكتفى في البداية عام ١٩٦٠م بالحصول على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي، ثم حصل علي الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٧٢م، تقدير ممتاز. ماجستير من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام ١٩٧٦م، بتقدير ممتاز. دكتوراه من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام ١٩٧٩م، بتقدير مرتبة الشرف الأولى. فني لاسلكي بالهيئة المصرية العامة للاتصالات السلكية واللاسلكية ١٩٦١ ـ ١٩٧٢م. وتولى العديد من المناصب، وهو الآن يتولى كرسي ابن رشد لدراسة الإسلام والهيومانيزم، جامعة الدراسات الهيومانية في أوترخت، هولندا ٢٠٠٢م. من كتبه: هكذا تكلم ابن عربي، مفهوم النص، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، دوائر الخوف، التفكير في زمن التكفير، النص السلطة الحقيقة، الخطاب والتأويل.

* * *

المراجع

- ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم، (١٤١٩هـ/ ١٩٨٩م)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، (ط١)، دار الكتب العلمية.
- ابن أبي شريف (٢٠٠٢م)، **المسامرة في شرح المسايرة**، والمسامرة للإمام ابن الهمام، (ط١)، دار الكتب العلمية.
- ابن الخطيب، لسان الدين، (ت ٧٧٦هـ)، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، (ط١)، دار الكتب العلمية ـ لبنان/ بيروت، ت: د. يوسف علي طويل.
- ابن تومرت، محمد، **أعزُّ ما يطلب**، (بلا تاريخ ولا رقم طبعة)، المؤسسة الوطنية للكتاب، ت. د. عمار طالبي.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (١٤٢٦هـ)، **بيان تلبيس الجهمية**، (ط١)، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف ـ مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الأمانة العامة. ت. محمد عبد العزيز اللاحم، وآخرون.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، **درء التعارض بين العقل والنقل**، (ط١)، دار الكتب العلمية.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، **منهاج السنة**، (ط١)، دار الكتب العلمية.
- ابن حنبل، أحمد (أبو عبد الله)، (٢٠٠٤م)، **المسند**، (بلا رقم طبعة)، بيت الأفكار الدولية.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، (بلا تاريخ ولا رقم طبعة)، **تاريخ ابن خلدون**، طبعة بيت الأفكار.
- ابن خَلّكان، أحمد بن محمد، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، (ط١)، تحقيق د.إحسان عباس، دار صادر بيروت.

- ابن رشد الجد، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، **فتاوى ابن رشد**، ت. د. المختار بن الطاهر التليلي، (ط١)، دار الغرب الإسلامي.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، (١٩٩٤م)، **رسالة السماع الطبيعي**، (ط١)، ت. د. رفيق العجم، د. جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني.
- ابن رشد، أبو الوليد، (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال والانفصال**، (ط١)، وهي المطبوعة في ضمن كتاب بعنوان فلسفة ابن رشد، صادر عن دار الآفاق الجديدة، ويشتمل هذا الكتاب على ١ـ فصل المقال. ٢ـ الكشف عن مناهج الأدلة.٣ـ ضميمة في العلم الإلهي.
- ابن رشد، أبو الوليد، (١٩٦٩م)،**فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال والانفصال**، (ط٢)، ت: محمد عمارة، في ضمن سلسلة ذخائر العرب، طبعة: دار المعارف.
- ابن رشد، أبو الوليد، (١٩٩٨م)، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، (ط١)، ت. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية.
- ابن رشد، أبو الوليد، (١٩٩٩م)، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال والانفصال**، (ط١)، ت. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية.
- ابن رشد، محمد بن أحمد (أبو الوليد)، (١٩٩٨م)، **تهافت التهافت**، (ط١)، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، إشراف د. محمد عابد الجابري.
- ابن سينا، أبو عليّ، (ط١)، (١٣٧٥هـ)، **رسالة الحدود**، في ضمن مجموع **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، مؤسسة مكتب أهل البيت.
- ابن سينا، أبو علي، **الطبيعيات من عيون الحكمة**، (ط١)، (١٣٧٥هـ)، في ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مؤسسة مكتب أهل البيت.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله (أبو عليّ)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية**، (ط١). دار الآفاق الجديدة.
- ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن، (ت ٤٠٦هـ)، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، دار المشرق، تدانيال جيماريه.

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد، **لسان العرب**، (بلا تاريخ ولا طبعة)، دار صادر - بيروت.
- ابن ميس، عبد السلام، (٢٠٠١م)، **أثر ابن رشد في الفكر السياسي الغربي**، (ط١)، وهو بحث مقدم في ندوة الأفق الكوني لابن رشد (١٢ - ١٥ ديسمبر ١٩٩٨م)، مراكش.
- أبو زيد، نصر حامد، (١٩٩٧م)، **النص السلطة الحقيقة**، (ط٢)، المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد، نصر حامد، (١٩٩٨م)، **مفهوم النص**، (ط٤)، المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد، نصر حامد، (٢٠٠٣م)، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، (ط٣)، مكتبة مدبولي - مصر.
- أبو زيد، نصر حامد، (٢٠٠٣م)، **نقد الخطاب الديني**، (ط٣)، مكتبة مدبولي - مصر.
- الأحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، **دستور العلماء في اصطلاحات الفنون**، (ط١)، دار الكتب العلمية.
- أركون، محمد، (١٩٩٥م)، **أين هو الفكر الإسلامي**، (ط٢)، ت. هاشم صالح، صدر عن دار الساقي، ٢٠٠٨م، عن دار بدايات.
- أركون، محمد، (١٩٩٥م)، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال - أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، (ط٢)، ت. هاشم صالح، دار الساقي.
- أركون، محمد، (١٩٩٦م)، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، (ط٢)، المركز الثقافي العربي - مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء - بيروت.
- أركون، محمد، (١٩٩٦م)، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، (ط٢)، المركز الثقافي العربي.
- أركون، محمد، (٢٠٠٨م)، **الإسلام والحداثة**، (بلا رقم طبعة)، ت. هاشم صالح، دار بدايات.
- أركون، محمد، (١٩٩٨م)، **قضايا في نقد العقل الديني**، (ط١)، دار الساقي.
- أركون، محمد، (١٩٩٩م)، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، (ط١)، المركز الثقافي العربي.
- الأرموي، سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي (ت ٦٨٢هـ)، (ط١)، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، **التحصيل من المحصول**، مؤسسة الرسالة، ت. عبد الحميد أبو زنيد.
- إسماعيل، محمود، (٢٠٠٧م)، **في تأويل التاريخ والتراث**، (ط١)، رؤية للنشر والتوزيع.

ـ الأشعري، علي بن إسماعيل (أبو الحسن)، (ت٣٣٠هـ)، (١٩٩٣م)، **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، (بلا رقم طبعة)، المكتبة الأزهرية للتراث، تحقيق د. حمود غرابه.

ـ الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (٤٣٠هـ)، (١٤٠٥هـ)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، (ط٤)، دار النشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت .

ـ الأصفهاني، شمس الدين، (١٣٢٣هـ)، **مطالع الأنظار ـ شرح طوالع الأنوار**، (بلا رقم طبعة)، المطبعة الخيرية بمصر.

ـ الأعسم، عبد الأمير، (٢٠٠٦م)، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، (بلا رقم طبعة)، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ـ أفلاطون، **محاورة كراتيليوس** (في فلسفة اللغة)، منشورات وزارة الثقافة، الأردن ـ عمان، ت. السيد، عزمي طه، (١٩٩٥م).

ـ الآمدي، سيف الدين، (٢٠٠٦م)، **المـُبِين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين**، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق عبد الأمير الأعسم.

ـ أنطون، فرح، (٢٠٠٧م)، **ابن رشد وفلسفته**، (ط٣)، دار الفارابي.

ـ آيدين، علي آرسلان، استانبول، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، **البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة**، (ط١).

ـ إيرل، وليم جيمس، (٢٠٠٥م)، **مدخل إلى الفلسفة**، (ط١) ترجمة عادل مصطفى، مراجعة: يمنى طريف الخولي، طبعة المجلس الأعلى للثقافة.

ـ البابرتي، أكمل الدين الحنفي (ت ٧٨٦هـ)، (١٣٩٢هـ/ ١٩٨٣م)، **شرح التلخيص**، (ط١)، المنشأة العامة للنشر والتوزيع.

ـ الباجوري، برهان الدين إبراهيم الجيزاوي، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، **حاشية الإمام الباجوري على جوهرة التوحيد**، (ط١)، ت.د. علي جمعة، دار السلام.

ـ البخاري، محمد بن إسماعيل (أبو عبد الله البخاري)، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، **الجامع الصحيح المختصر**، (ط٣)، دار ابن كثير، اليمامة ـ بيروت ـ ، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.

- البستاني، بطرس، (١٩٩٨م)، **محيط المحيط**، (بلا رقم طبعة)، مكتبة لبنان.
- البهي، محمد، (١٩٨١م)، **الفارابي ـ الموفق والشارح**، (ط١)، مكتبة وهبة ـ القاهرة.
- البياضي، أحمد بن الحسن (كمال الدين)، (بلا تاريخ)، **إشارات المرام من عبارات الإمام**، (ط١)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ت. يوسف عبد الرزاق.
- البيجوري، ابراهيم، (٢٠٠٢م)، **حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد، المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، (بلا رقم طبعة)، تحقيق د. علي جمعة محمد الشافعي، طبعة دار السلام ـ مصر.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، دار صادر، (٣/ ١١) مع حاشية الشهاب.
- البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر، (٢٠٠٧م)، **مصباح الأرواح في أصول الدين**، (ط١)، ت. سعيد فودة، دار الرازي ـ دار البيروتي.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، **المطوّل شرح تلخيص المفتاح**، (ط١)، دار إحياء التراث.
- التفتازاني، سعد الدين، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، **شرح المقاصد**، (بلا رقم طبعة)، أي: مقاصد الطالبين في علم أصول الدين، دار المداد، وهي طبعة مصوّرة عن طبعة مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي في دار الخلافة العامة بالأستانة سنة ١٣٠٥هـ.
- التفتازاني، سعد الدين، (بلا تاريخ أو رقم طبعة)، في **شرح العقائد النسفية**، طبعة مكتبة إسلامية ميزان ماركيت، ومعها **الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية**.
- التفتازاني، سعد الدين، (٧١٢ ـ ٧٩٣هـ)، (ط١)، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، **شرح المقاصد**، مداد للطباعة والنشر والتوزيع، طبع الشرح في المتن، والمقاصد في الهامش.
- التليلي، عبد الرحمن، (١٢ ـ ١٥ ديسمبر ١٩٩٨م)، **لمحات عن الرشدية في الغرب اللاتيني**، (بلا رقم طبعة)، وهو بحث مقدم في ندوة الأفق الكوني لابن رشد، مراكش.
- التليلي، عبد الرحمن، (٢٠٠٢م)، **ابن رشد في المصادر العربية**، (ط١)، المجلس الأعلى للثقافة.
- الجابري، محمد عابد، (١٩٩٨م)، **ابن رشد سيرة وفكر**، (ط١)، مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، محمد عابد، (١٩٩٣م)، **نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، (ط٦)، المركز الثقافي العربي.

- الجرجاني، علي بن محمد (السيد الشريف)، **شرح المواقف**، طبعة دار الطباعة العامرة، وهي طبعة عثمانية قديمة، في ثلاثة أجزاء ضخمة، وعلى هامشها طبع «**مطالع الأنظار**» للإمام الأصفهاني شرح **طوالع الأنوار** للإمام البيضاوي، **وشرح التجريد** للقوشجي. وفي أسفل الصفحة طبعت عدة حواشٍ على شرح المواقف منها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي، وحاشية المولى حسن جلبي.
- الجصاص، أحمد بن علي الرازي (أبو بكر)، (ت ٣٧٠)، **أحكام القرآن**، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٥هـ تحقيق: محمد الصادق قمحاوي.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله (أبو المعالي)، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، **العقيدة النظامية**، (ط١)، دار سبيل الرشاد، ت. د. محمد الزبيدي.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله (أبو المعالي)، (١٩٥٠م)، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، (بلا رقم طبعة)، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، طبعة مكتبة الخانجي - مصر.
- الحافي، عامر، (١٩٩٩م)، **ابن رشد في اللاهوت المسيحي**، مشاركة في ندوة «العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الحداد، محمد، (٢٠٠٧م)، ديانة الضمير الفردي، ومصير الإسلام في العصر الحديث، المدار الإسلامي.
- الحسيني، أبو الفتح ابن مخدوم، (١٣٦٥هـ)، **مفتاح الباب**، وهو شرح للباب الحادي عشر للعلامة الحلي الشيعي، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه كيل.
- الحفني، عبد المنعم، (٢٠٠٠م)، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، (ط٣)، مكتبة مدبولي.
- الحنبلي، ابن عادل الحنبلي، **اللباب في علوم اللباب**، دار الكتب العلمية.
- الخضيري، زينب محمود، (١٩٨٣م)، **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، (بلا رقم طبعة)، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- خليفة، فريال حسن، (٢٠٠٤م)، **العقل والمقدَّس عند توماس بين**، (ط١)، مكتبة مدبولي.
- الخواجة زادة، مصطفى بن يوسف بن صالح البروسوي الرومي الحنفي (١٣٠٦هـ)، (١٣١٩هـ)، **تهافت الفلاسفة**، (ط١)، المطبعة الخيرية.

- الخوارزميُّ الكاتب، محمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله، (ت ٣٨٧هـ/ ٩٩٧م)، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، **مفاتيح العلوم**، (ط٢)، المقالة الثانية منه، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث.
- الخوارزمي، ركن الدين، (ت ٥٣٦م)، (١٣٨٦هـ)، **كتاب الفائق في أصول الدين**، مؤسسة بروهشتي حكمت وفلسفة إيران.
- دنيا، سليمان، (١٩٩٤م)، **الحقيقة في نظر الغزالي**، (ط٥)، طبعة دار المعارف.
- الدّواي، عبد الرزاق، (١٢ ـ ١٥ ديسمبر ١٩٩٨م)، **دور التيار الرشدي في معركة الأرسطية في فلسفة العصر الوسيط**، (بلا رقم طبعة)، وهو بحث مقدم في ندوة الأفق الكوني لابن رشد، مراكش.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (شمس الدين)، (ت ٧٤٨هـ)، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، (ط١)، دار الكتاب العربي ـ لبنان، بيروت، ت: د. عمر عبد السلام تدمري.
- الذهبي، محمد بن أحمد، (٢٠٠٤م)، **سير أعلام النبلاء**، (ط١)، بيت الأفكار الدولية.
- الرازي، أحمد بن فارس، (١٩٩٤م)، **مجمل اللغة**، (بلا رقم طبعة)، دار الفكر.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي، (ت٦٠٦هـ)، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية ـ بيروت.**
- الرازي، محمد بن أبي بكر، (١٩٩٦م)، **مختار الصحاح**، ط٢، المكتبة العصرية.
- الرازي، محمد بن عمر (فخر الدين)، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، **المحصول في علم أصول الفقه، (ط١)، دار الكتب العلمية.**
- الرازي، محمد بن عمر (فخر الدين)، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، **شرح الأسماء الحسنى**، (ط١)، ت. **عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربيّ.**
- الرازي، محمد بن عمر (فخر الدين)، (١٩٩٣م)، **أساس التقديس**، (ط١)، دار الفكر اللبناني، بيروت.
- رينان، أرنست، (١٩٥٧م)، **ابن رشد والرشدية**، (بلا رقم طبعة)، ترجمة: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية.

- زاده، طاش كبرى (ت ٩٦٨هـ)، (١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م)، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، (بلا رقم طبعة)، دار الكتاب العربي.
- زايد، سعيد، (بلا تاريخ)، **الفارابي**، (ط٣)، من سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعارف.
- الزبيدي، محب الدين أبو الفيض، (١٩٩٤م)، **تاج العروس**، (بلا رقم طبعة)، دار الفكر.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- الزركلي، خير الدين، (١٩٨٩م)، **الأعلام**، (ط٨)، دار العلم للملايين.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، (٤٦٧ ـ ٥٣٨هـ)، (ط٢)، (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، **تفسير الكشاف**، دار المعرفة.
- الزيات، أحمد حسن ومصطفى، إبراهيم وعبد القادر، حامد والنجار، محمد علي، (١٩٧٢م) **المعجم الوسيط**، (ط٢). المكتبة الإسلامية.
- سالم، أحمد محمد، (٢٠٠٨م)، **نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ**، (ط١)، دار رؤية.
- سليمان، أحمد السعيد، (٢٠٠٤م)، **معجم الأسر الإسلامية الحاكمة**، (ط١)، مكتبة لبنان ناشرون.
- السمرقندي، إسحق بن محمد (شمس الدين)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، **الصحائف الإلهية**، (ط١)، مكتبة الفلاح، ت. أحمد عبد الرحمن الشريف.
- السنندجي، عبد القادر (الكردستاني)، (٢٠٠٦م)، **تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام**، (بلا رقم طبعة)، دار البصائر.
- السنوسي، محمد بن يوسف (أبو عبد الله)، (٢٠٠٩م)، **شرح صغرى الصغرى**، (ط٢)، تحقيق وتعليق: سعيد فودة، دار البيروتي ـ دمشق.
- السهروردي، عمر بن محمد (شهاب الدين)، (١٩٩٩م)، **كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية**، (ط١)، دار السلام، ت.د. عائشة يوسف المناعي.
- السيف، توفيق، (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، **الحداثة كحاجة دينية**، (ط١)، الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، وآفاق.

ـ السيوري، مقداد بن عبد الله، (١٣٦٥هـ)، النافع يوم الحشر شرح الباب الحادي عشر للعلامة الحلي، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه كيل.
ـ السيوطي، جلال الدين، (بلا تاريخ ولا رقم طبعة)، صون المنطق والكلام، ت: د. علي سامي النشار، طبعة دار الكتب العلمية.
ـ الشابي، عبده، (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ـ وآثار رجالها، (ط٥)، دار صادر ـ بيروت
ـ الشهرستاني، عبد الكريم، (١٤٠٥م)، مُصارعة الفلاسفة، (بلا رقم طبعة)، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم ـ إيران.
ـ الشوكاني، محمد بن علي، (بلا تاريخ ولا رقم طبعة)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة ـ بيروت.
ـ الشيخلي، صباح ابراهيم، (٢٠٠٠م)، ابن رشد ومحنته في النصوص التاريخية الوسيطة، (ط١)، بحث قدمه الدكتور في سلسلة المائدة الحرة ـ بيت الحكمة ٤٣ ـ ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة، مراجعة وتقديم د. عبد الأمير الأعسم، بغداد، أيلول/ ١٩٩٨م.
ـ صالح، هاشم، (٢٠٠٦م)، معضلة الأصولية الإسلامية، (بلا رقم طبعة)، دار الطليعة.
ـ صالح، هاشم، (٢٠٠٨م)، مخاضات الحداثة التنويرية ـ القطيعة الإبستمولوجية في الفكر والحياة، (بلا رقم طبعة)، دار الطليعة.
ـ صبري، مصطفى، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، (ط٢)، دار إحياء التراث العربي.
ـ الصغير، عبد المجيد، (٢٠٠١م)، عودة الفيلسوف: المتن الرشدي وإشكالية حضوره في الفكر العربي الحديث، وهو بحث قدمه في ندوة: الأفق الكوني لفكر ابن رشد، بمناسبة ثمانية قرون على وفاته، (ط١)، مراكش، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية.
ـ الصغير، عبد المجيد، المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد عند مغاربة القرنين السادس والثالث عشر للهجرة (١٢و ١٩)م، أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في المغرب، بمناسبة مرور ثمانية

قرون على وفاة ابن رشد، (١٩٧٨م)، جامعة محمد الخامس ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية. (بلا رقم طبعة).

ـ صليبا، جميل، (١٩٨١م)، **تاريخ الفلسفة العربية**، (بلا رقم طبعة)، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت.

ـ ضاهر، عادل، (٢٠٠٤م)، **أنا ديمقراطي إذن أنا علمانيٌّ**، (بلا رقم طبعة)، وهو بحث قدمه للمؤتمر الذي عقده مجموعة من الحداثيين والعلمانيين العرب، منهم: محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وعادل ضاهر، وغيرهم، وأعلنوا فيه عن المؤسسة العربية للتحديث الفكري، وتم نشر تلك البحوث في كتاب بعنوان الحداثة والحداثة العربية.

ـ ضاهر، عادل، (٢٠٠٨م)، **الفلسفة والمسألة الدينية**، (ط١)، دار نلسن.

ـ الطباطبائي، محمد حسين، **نهاية الحكمة**، (بلا تاريخ ولا طبعة)، دار الكتاب الإسلامي.

ـ طرابيشي، جورج، (٢٠٠٦م)، **معجم الفلاسفة**، (ط٣). دار الطليعة ـ بيروت.

ـ طرابيشي، جورج، (٢٠٠٨م)، **المعجزة أو سُبات العقل في الإسلام**، (ط١)، رابطة العقلانيين العرب، دار الساقي.

ـ الطوسي، علاء الدين، (١٩٨١م)، **تهافت الفلاسفة**، (ط١)، الدار العالمية للطباعة والنشر، تحقيق د. رضا سعادة.

ـ عبد الحميد، عرفان، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، **الفلسفة الإسلامية ـ دراسة ونقد**، (ط٢)، مؤسسة الرسالة.

ـ عبد الحميد، محيي الدين، (٢٠٠٦م)، **رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة**، (ط١)، دار الطلائع.

ـ عبد الرحمن، طه، (١٩٩٤م)، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، (ط١)، المركز الثقافي العربي.

ـ عبد الرحمن، طه، (١٩٩٧م)، **العمل الديني**، (ط٢)، المركز الثقافي العربي.

ـ عبد الرحمن، طه، (٢٠٠٠م)، **سؤال الأخلاق**، (ط١)، طبعة المركز الثقافي العربي.

ـ عبد الرسول، أيمن، (٢٠٠٠م)، **في الإسلام الوضعيِّ**، (ط١)، ميريت للنشر والتوزيع.

ـ عبد اللطيف، كمال، (٢٠٠٤)، **نحو حداثة سياسية عربية**، (بلا رقم طبعة)، وهو بحث قدمه للمؤتمر

الذي عقده مجموعة من الحداثيين والعلمانيين العرب، منهم محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، وعادل ضاهر، وغيرهم، وأعلنوا فيه عن المؤسسة العربية للتحديث الفكري، وتم نشر تلك البحوث في كتاب بعنوان الحداثة والحداثة العربية.

- عبد الحميد، نبيل، (١٩٩٩م)، **رؤية عربية معاصرة لابن رشد ومحاولة لاستلهام عقلانيتها وتوظيفها في خدمة مشروع النهضة**، (ط١)، بحث ضمن سلسلة المائدة الحرة - ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة.
- عبد الرازق، مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، (١٩٩٤م)، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- العراقي، أبو الفضل، (ت ٨٠٦ هـ)، **المغني عن حمل الأسفار**، مكتبة طبرية - الرياض (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ط١، تحقيق: أشرف عبد المقصود.
- العرياني، عثمان الكليسي (ت ١١٦٨هـ)، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، **خير القلائد شرح جواهر العقائد - وهو شرح القصيدة النونية لخضر بك**، (ط١)، دار الكتب العلمية، تحقيق: أحمد فريد المزيدي.
- العطار، حسن، (١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م)، **حاشية العطار على شرح الخبيصي للتهذيب في علم المنطق**، عيسى البابي الحلبي.
- العطاس، سيد محمد نقيب، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، (بلا رقم طبعة)، ت. محمد طاهر الميساوي، دار النفائس.
- العمري، محمد، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، **النبوة بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية**، (بلا رقم طبعة)، وهو رسالته في الدكتوراه في الأزهر الشريف.
- العيسمي، شبلي، (ط٢)، (١٩٨٩م)، **العَلمانية والدولة الدينية**، دار الشؤون الثقافية العامة.
- غازاني، إسماعيل الحسيني الشنب، (طهران ١٣٨١هـ)، **شرح فصوص الحكمة**، والفصوص لأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، مركز بين المللي. ت. علي اوجي.
- الغزالي، أبو حامد، (١٩٥٧م)، **تهافت الفلاسفة**، (ط٦)، ت. سليمان دنيا، دار المعارف.
- الغزالي، أبو حامد، **فيصل التفرقة**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، دار الفكر.
- الغزالي، أبو حامد، **معيار العلم في المنطق**، (ط١)، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، دار الكتب العلمية.

ـ الغزالي، محمد بن محمد (أبو حامد)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، **فيصل التفرقة** ـ ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (بلا رقم طبعة)، دار الفكر.

ـ الغزالي، محمد (أبو حامد)، (٢٠٠٠م)، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، (بلا رقم طبعة)، طبعة دار الفكر.

ـ غيبة، حيدر، (٢٠٠٣م)، **هكذا تكلم العقل**، (ط٢)، دار الطليعة ـ بيروت.

ـ الفاخوري، حنا والجرّ،خليل، (٢٠٠٢م)، **تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب**، (ط١)، مكتبة لبنان ناشرون.

ـ الفارابي، أبو نصر، (٢٠٠٧م)، **المسائل الفلسفية والأجوبة عنها**، الهيئة المصرية للكتاب.

ـ الفارابي، أبو نصر، **عيون المسائل**، ضمن رسائل الفارابي، الهيئة المصرية للكتاب.

ـ الفارابي، أبو نصر، (ط١)، (١٩٩٥م)، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، دار ومكتبة الهلال.

ـ الفاسي، زروق، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، **شرح أسماء الله الحسنى**، (ط١)، ت. يوسف أحمد، دار الكتب العلمية.

ـ الفاضل، أحمد محمد، (٢٠٠٨م)، **الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن**، (بلا رقم طبعة)، مركز الناقد الثقافي.

ـ فودة، سعيد ، (بلا تاريخ أو رقم طبعة)، **بيان الزائف من مغالطات أمين نايف**، دار الرازي.

ـ فودة، سعيد، (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، **موقف الإمام الغزالي من علم الكلام**، (ط١)، دار الفتح.

ـ فودة، سعيد، (٢٠٠٢م)، **تدعيم المنطق**، (ط١)، دار الرازي.

ـ فودة، سعيد، (٢٠٠٨م)، **محاضرة طبيعة التفكير الإسلامي في الإجابة عن الأسئلة الفلسفية التقليدية**، (بلا رقم طبعة)، ضمن مؤتمر الفلسفة الذي عقدته الجامعة الأردنية بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ـ فودة، سعيد، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، **الميسر لفهم معاني السلّم** (في علم المنطق)، (ط١)، دار الرازي.

ـ فودة، سعيد، (٢٠٠٨م)، **أصحاب النار ومصيرهم في الكتاب والسنة وآراء الفرق الإسلامية**، (ط١)، دار الفتح.

ـ فودة، سعيد، (٢٠٠٦م)، **محاضرة علم الكلام وأثره المنهجي في العلوم الإسلامية**، في المعهد العالمي للفكر الإسلامي، في موقع الأصلين على الشبكة الدولية للمعلومات.

ـ الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (مجد الدين)، (١٩٨٦م)، **القاموس المحيط**، (ط١)، مؤسسة الرسالة.

ـ قاسم، محمود، (١٩٦٩م)، **مناهج الأدلة في عقائد الملة ـ المقدمة في نقد مدارس علم الكلام**، (ط٣)، مكتبة الأنجلو المصرية.

ـ قاسم، محمود، (١٩٦٩م)، **ابن رشد وفلسفته الدينية**، (ط٣)، مكتبة الأنجلو المصرية.

ـ القرافي، أحمد بن إدريس (ت٦٨٤هـ)، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، (ط١)، (١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر، ت. طه عبد الرؤوف سعد.

ـ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، (ت ٦٧١)، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الشعب ـ القاهرة.

ـ القشيري، أبو القاسم، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، **التحبير في التذكير**، (ط٢)، ت. محمد أمين عبد الهادي، دار البيروتي.

ـ كانط، إيمانويل، (١٩٦٩م)، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، مع تعليقات فيكتور دلبوس، ت. د. محمد فتحي الشنيطي، (ط٢)، دار النهضة العربية بيروت.

ـ كحالة، عمر، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، **معجم المؤلفين**، (ط١)، مؤسسة الرسالة، ت: مكتب تحقيق التراث في المؤسسة.

ـ الكندي، **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله**، (ط١/ ١٩٤٨م)، ت. د. أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية.

ـ لالاند، أندريه، (٢٠٠١م)، **موسوعة لالاند الفلسفية**، (ط٢)، منشورات عويدات.

ـ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، (٤٥٠هـ)، **النكت والعيون (تفسير الماوردي)**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، (بلا تاريخ ولا طبعة)، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم.

ـ مبروك، علي، (٢٠٠٧م)، **ما وراء تأسيس الأصول**، (ط١)، رؤية للنشر والتوزيع.

ـ المتقي الهندي (ت ٩٧٥هـ)، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، دار الكتب العلمية ـ بيروت، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، (ط١)، ت: محمود عمر الدمياطي.

ـ المحلي، جلال الدين، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، **شرح جمع الجوامع**، (ط١)، وعليه حاشية الشيخ زكريا الأنصاري.

ـ محمود، عبد الحليم، (١٩٨٩م)، **التفكير الفلسفي في الإسلام**، (ط٢)، طبعة دار المعارف.

ـ المراكشي، عبد الواحد، (ت ٦٤٧)، (١٣٦٨هـ)، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين**، (ط١)، مطبعة الاستقامة ـ القاهرة، ت: محمد سعيد العريان، محمد العربي العلمي.

ـ المرزوقي، أبو يعرب، (٢٠٠١م)، **وحدة الفِكْرَيْنْ الديني والفلسفي**، (ط١)، دار الفكر المعاصر ـ بيروت، دار الفكر ـ دمشق.

ـ المرزوقي، أبو يعرب، (١٩٩٤م)، **منزلة الكلي في الفلسفة العربية**، (ط١)، مكتبة الجامعة الأردنية.

ـ المرزوقي، أبو يعرب، (٢٠٠١م)، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**، (ط٣)، مَركز دراسات الوحدة العربية.

ـ المرزوقي، أبو يعرب، (٢٠٠٨م)، **العجز عن الإدراك إدراك**، مقالة في موقع (فلسفة) الذي ينشر فيه الدكتور مقالاته.

ـ المرزوقي، أبو يعرب، (٢٠٠٨م)، **بداية الوفاء بالوعد**، مقالة منشورة في موقعه المعتمد، (فلسفة)، وفيه توجد مقالات الدكتور ومناقشاته مع خصومه.

ـ المزورقي، أبو يعرب، (٢٠٠٨م)، **النكوص إلى عقلية المتكلمين**، موقع فلسفة، الشبكة الدولية للمعلومات.

ـ المزوغي، محمد، (٢٠٠٧م)، **عمانوئيل كانط ـ الدين في حدود العقل، أو التنوير الناقص**، (بلا رقم طبعة)، وقد صدر هذا الكتاب عن رابطة العقلانيين العرب.

ـ المزوغي، محمد، (٢٠٠٧م)، **العقل بين التاريخ والوحي ـ حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون**، (بلا رقم طبعة)، منشورات الجمل.

- مسرحي، فارح، (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، **الحداثة في فكر محمد أركون مقاربة أولية**، (ط١)، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم - ناشرون.
- المصباحي، محمد، (١٩٩٨م)، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، (بلا رقم طبعة)، دار الطليعة - بيروت.
- المكلاتي، يوسف بن محمد (أبو الحجاج)، (١٩٧٧م)، **لباب العقول في الردِّ على الفلاسفة في علم الأصول**، (ط١)، دار الأنصار، تحقيق د. فوقية حسين.
- مونطادا، جوزيف بويج، (١٢ - ١٥ديسمبر ١٩٩٨م)، **ابن رشد حياة فيلسوف واضطهاده** - ندوة دولية: **الأفق الكوني لفكر ابن رشد** - مراكش، (بلا رقم طبعة).
- موي، بول، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، **المنطق وفلسفة العلوم**، (بلا رقم طبعة)، ترجمة د.فؤاد حسن زكريا، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع.
- النباهي، علي بن عبد الله (أبو الحسن) المالقي، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، **تاريخ قضاة الأندلس**، (ط٥)، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان.
- النشار، علي سامي، (١٩٧٨م)، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، (ط٧)، دار المعارف بمصر.
- النيسابوري، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم، (١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، المستدرك على الصحيحين، دار الكتب العلمية - بيروت، (ط١)، ت: مصطفى عبد القادر عطا.
- هاليبر، رون، (٢٠٠١م)، **العقل الإسلامي أمام تراث الأنوار في الغرب - الجهود الفلسفية عند محمد أركون**، (ط١)، ترجمة: جمال شحيد، طبعة الأهالي.
- الهمذاني، عبد الجبار، (١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م)، **شرح الأصول الخمسة**، (ط١)، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة.
- الهندي، محمد بن عبد الرحيم (صفي الدين) (ت ٧١٥هـ)، (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، **الفائق في أصول الفقه**، (ط١)، دار الكتب العلمية.
- هيوم، ديفيد، (٢٠٠٨م)، **مبحث في الفاهمة البشرية**، (ط١)، ت. د. موسى وهبة، دار الفارابي - بيروت.
- وهبة، مراد، (٢٠٠٧م)، **المعجم الفلسفي**، (بلا رقم طبعة)، طبعة دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع.

- اليزدي، محمد تقي المصباح، **تعليقة على نهاية الحكمة**، (بلا رقم طبعة ولا تاريخ)، دار الكتاب الإسلامي.

- اليمني، يحيى بن حمزة العلوي، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، **الطراز**، (ط١)، دار الكتاب العلمية.

- Gay, Peter, The Enlightenment ـ a Comprehensive Anthology, Simon and Schuster ـ New York

- **Microsoft® Encarta® ٢٠٠٧. © ١٩٩٣ ـ ٢٠٠٦ Microsoft Corporation**



IBN RUSHD'S PHILOSOPHICAL STANDPOINT REGARDING MUSLIM THEOLOGY ('ILM AL-KALAM) AND IT'S IMPACT ON VARIOUS MODERN INTELLECTUAL TRENDS

(ANALYTICAL CRITICAL STUDY)

BY

SAEED ABDULLATEET MAHMOUD FOUDAH

SUPERVISOR

Dr. MOHAMMAD AL KHATEEB

ABSTRACT

Ibn Rushd, a philosopher with a vision, a project and a goal. Some people may meet up with his vision, and some may oppose it. This study aims at revealing the multi-dimensions of Ibn Rushd's project, and its influences and Impacts on various modern schools of thought To reach this aim, this study was directed by the following perspectives:

First: The historical perspective: highlighted through analyzing the hot - spots of Ibn Rushd's life and the history of his thought. And also through revealing his references, and adequately analyzing the adversity situation he went through together with an intensive analysis of its reasons, causes and Impacts upon Ibn Rush himself.

Second: Ibn Rushd's thought: especially his attitude towards Ilm al Kalam, which is the core of our study: highlighted through:

his contemplation of different Kalam issues, and the way he argued the Mutakallimeen which leads a good explanatory and analytic point to his attitudes and critical views and final judgments and the reasons behind them. I was so keen to analyze the most important issues that Ibn Rushd focused upon especially those in his book "Manahij al Adilla" "Faith & Reason in Islam", and his book "fasl almaqal" "On the Harmony of Religions and Philosophy". I also focused on his views regarding the knowledge of deity, as well as the book of "tahafut al falasifa" "the Incoherence of philosophers". I tried to explain his influence on his contemporary scholars in different Islamic countries through example taken from east and west which clarify the most important attitudes of his opponents. I briefly illustrated Ibn Rushd's influence on the western thinkers and philosophers especially during the middle ages and the beginnings of the age of enlightment, to clarify the hidden link between them and the thinkers of modern Arab renaissance who re _ called Ibn Rushd trying to revive his philosophy. I focused on the most important sides of the influences of Ibn Rushd's philosophy on the renaissance thinkers and thinkers of modern period through examples on the most influential supporters of Ibn Rushd, such as "Farah Anton and Mahmud Qasim". Here I illustrated the intimate relation between them and the European enlightment thinkers and the

influences of the latter on them in many ways. I also explained that this stage was real cause of the penetration of Ibn Rushd's influence in the minds of contemporary thinkers. I divided the modernization thinkers into two main parts; I called the first part absurd modernization which is based on postmodernization thought, the second dogmatic. Here I explained the features of every part, and the way they depended on Ibn Rushd in their Ideas and results, or on the so _ called Rushdi spirit which as defined by most of them the savior of our time, while amazingly abandoning his views which he fought for declaring the surpassing of Ibn Rushd's thought. Consequently, most of those who re _ called Ibn Rushd used him as a mere weapon to fight their opponents (not because of the attraction of his philosophy that he believed in of course). Then after they finish up with their opponents, they surpass him! So, I said "Ibn Rushd is always re _ called to be surpassed afterwards" after he is used to shake the walls of the opponents who are usually the representatives of the various Islamic sects. Their walls are left shaking by Ibn Rushd's philosophy explicitly or implicitly and then they are left along with his philosophy. In fact, this was the strategy declared by many modernization thinkers. This thesis calls upon the researchers to reconsider Ibn Rushd's thought and re _ understand him as he was not as others want, and that would be helpful to place him in his appropriate position in the Islamic civilization away from any exaggeration or complete negligence.

* * *